احسانات اللاهوت

على حواشى

مسلم الثبوت

تالیف

ابو الاحسان شیخ الحدیث

مولوی نور محمد نعمانی غزنوی



مکتبہ یوسفیہ

کاسی روڈ کوئٹہ

Maktaba Tul Ishaat

تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احادیث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ و دعوت
آڈیو دروس	مناظرے	تمام فنون

maktaba.tul.ishaatofficial@gmail.com

احسانات اللاهوت

علی حواشی

مسلم الثبوت

تألیف

ابوالاحسان شیخ الحدیث

مولوي نورمحمد «نـعماني» غـزنـوي

ناشر

نورالقرآن خپرندویه ټولنه کاسی روډ کوټه

تعارف:-

اسم الکتاب : **احسانات اللاهوت** على حواشی مسلم الثبوت

تألیف : شیخ الحدیث مولوي نورمحمد «نعماني» غزنوي

کاتب : مولوی عبدالرحمن «حسن هوتک»

الناشر: نورالقرآن خپرندویه ټولنه

طباعت : لاهورپاکستان

سنة الطبع الاول: فی اواخر(۲۰۱۲)میلادی

تعداد: ۱۱۰۰

ترجمة المؤلف

هو المولوي نور محمد النعماني بن عثمان غني بن الحاج محمد غني الغزنوي ثم الشلگري ولد في شهر ذي الحجة الحرام -١٣٩٦- من الهجرة القمرية المطابق مع شهر عقرب. -١٣٥٦- من الهجرة الشمسية بقرية خانان جديد المعروف بناكام كنصف من مضافات مديرية اندر من توابع حفظة الغزني صانها الله من شر كل دني و قرء القرآن الكريم وخلاصة الكيداني والقدوري و كنز الدقائق على الفاضل المولوي غلام نبي الصميمي حفظه الله من شرور الزمان ثم خرج من بيته لطلب العلم -١٣٦٧- من الهجرة الشمسية فاول مدرسة استفاد من فيوضاتها مدرسة قرية منار التي زينها بالعلم و جعلها ماوى الطلاب الشيخ الفقيه صاحب الفصاحة مولوي صاحب عبدالمتين اندر المعروف بمولوي صاحب منار ادام الله خدمته للاسلام والمسلمين واستفاد من بعض تلامذة الشيخ ثم بعد زمان تلمذ على الشيخ واستفاد منه في بعض الكتب الابتدائية ودخل -١٣٧٣- بعد عشرة ايام خلت من شهر حمل في الصف الثامن من مدرسة نورالمدارس الفاروقية صانها الله من حوادث الزمان فاخذ عن اساتذتها الافذاذ و شيوخها الافاضل كالشيخ الفاضل الزاهد الورع استاذ الاساتذة صاحب الكرامات مولوي صاحب گل محمد احمدي المعروف بمولوي صاحب لغ آباد طيب الله ثراه و جعل الجنة مثواه و شيخ الحديث مولنا مير علي رحمه الله المعروف بمولوي صاحب سلطان باغ و بحر الافكار العالم المشتهر خليفه صاحب محمد ابصر من مديرية گيرو و رئيس الموجهين مولوي صاحب عبدالقادر المعروف بمولوي صاحب گدود هيرگتو و سياس العصر مولوي صاحب عبدالله رباني و صاحب التحقيق والتدقيق قرين الاماثل مولوي صاحب حميد الله المعروف بمولوي صاحب نياز الله ولمدة قليلة دخل في المدرسة الواقعة في شهر غزني المعروفة بمدرسة عمرية التي بنيت بامر امير المؤمنين ملا محمد عمر مجاهد ادام الله حياته و سعيه في تنكيل الكفار و من يحذو حذوهم في تخريب الدين واستفاد من بعض اساتذتها كالشيخ رازى الزمان طليق الوجه مولانا راز محمد صاحب سليمانزاى و صاحب العزة والشرافة متوكل العصر مولوي صاحب عبداللطيف و غيرهم رحمة الله تعالى عليهم اجمعين ثم رجع الي مدرسة نور

المدارس الفاروقية ودخل في ا لسلوک بيد الشيخ الكامل العالم الفاضل صاحب الرأى والوصف البارع خليفه صاحب داد محمد ادام الله حياته و فيوضاته علينا وعلى سائر المؤمنين من الجن والانس و فرغ من الصف الثاني عشر من المدرسة المذكورة -۱۳۷۳ من الهجرة الشمسية ثم سافر الى بلدة كندهار و دخل في المدرسة الجهادية سنة ۱۳۷۹ واستفاد من كبار اساتذتهم منهم من هو معروف كالشمس بين النجوم جامع المعقول والمنقول مولانا عنايت الله المعروف باخترزاده صاحب غبرگی من توابع حفظة زابل اعلى الله درجته في الجنان و جامع المعقول والمنقول مولوي صاحب نصر الله و بعد ختم كتب التكملة عليه رحل في ذلک السنة الى بشاوز وقرأ الدورة الصغرى على شيخ الحديث المفتي العامل مولنا محمد ادريس ترنگزی ثم رحل الى بلدة كراتشي للدورة الكبرى و دخل جامعة العلوم الاسلامية علامه محمد يوسف بنورى تاون -۱۳۸۰- واستفاد من عظماء اساتذتهم و منهم من هو معروف بين العوام والخواص شيخ الحديث شهيد دوكتور مفتي نظام الدين الشامزاى اعلى الله درجته في الجنان و فرغ منها ذلک السنة ثم رجل الى وطنه وشرع في التدريس -۱۳۸۱- في شهر حمل في قريته ثم ولي امامة قرية نظروال في اواخر ذلک السنة الى اواخر ۱۳۸۴ و كان مشغولا بالتدريس فحسب ثم في اواخر ذلک السنة رحل الى حفظة بكتيكا. واشتغل بالتدريس في مدرسة مصباح العلوم جعلها الله منبع العلوم وهو حتى الآن مشغول بالتدريس في المدرسة المذكورة حفظها الله من حوادث الزمان و جزى الله تعالى كل من سعى في قوامه و يسعى سيما اخى الكريم الحاج نظر محمد فيضي وانا العبد المؤلف الضعيف اسأل الله ان يوفقني واخواني لخدمة الدين القويم في كل شعبة آمين. يا رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

ياحي يا قيوم، أنت المستعان، وعليک التكلان، صل على من اعان دينک، صلوة تجازي حاجته، و تقضي مرضاته وعلى آله واصحابه اجمعين.

اما بعد: فلما كان كتاب ،،مسلم الثبوت،، الذي صنفه العلامة المشتهر في الأعصار: محب الله ،،البهاري،، رحمه الله كتابا جامعا لدرر الفرائد من اصول الفروع والعقائد، ولكن كانت عباراته مختصرة و غامضة على الطلبة الطالبين للحقائق والمقاصد و حواشيه كانت قريبة الى الهجران لعدم تعرض كثير من الشراح الى حلها ومن تعرض فقد سلک طريق الاختصار الذي لا يهويه طلبة هذا الزمان.

فالجاني بعض تلاميذي سيما من هو فقيد المثيل والمعاصر صاحب ذهن الوقاد وحسن الاخلاق رفيقي من كثير الاوان زهرة الشهداء شهيد مولوي: عبدالنصير ،،خپلواک، برکتي غزنوي،، اعلى الله درجته في الجنان، وقد استشهد بعد تتميم الشرح بقليل من الايام من جانب بعض معاوني الصليبين واغلمتهم اخزاهم الله في الدنيا والآخرة، الى ان اعلق عليه وعلى حواشيه شرحا سهلا تنحل المعاقد و تفتح المغالق حسب ما يظهر لذهني الفاتر وان خالف سائر الشروح والدفاتر فشرعت في اسعاف مرامهم مع اشتغالي بالتدريس في جامعة مصباح العلوم محمد خيل بکتيکا شغلا لايکاد يسع معه امراخر من التاليف الا بمنه و كرمه العميم. ومع تفاقم الاحزان بشهادة الاخوان و ظلم الصليبيين ومن يعاونهم على المسلمين وعلى الاسلام دمرهم الله تدميرا.

وأنا العبد العاصي ابوالاحسان مولوي نورمحمد ،،نعماني،، غزنوي ابن عثمان غني ابن الحاج محمد غني عفى عنهم.ارجوالله ان ينفع به كما نفع باصله امين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله:﴿الحمدلله آه﴾ قيل اللام فيه للاستغراق بقرينة المقام لان المقام مقام حمده تعالى و لا يليق بشانه تعالى الا الحمد الاكمل الاتم و ذا لا يحصل الا باختصاص جميع المحامد به تعالى و ذلك الاختصاص جدير به تعالى اذالحمد في الحقيقة كله له تعالى لانه ثناء لاحد بصفاته الكمالية و من المعلوم انه مامن وصف الا و هو خالقه فثناء المتصف به في الظاهر ثناء لخالقه في الحقيقة كما هو المركوز في كل عقل ان مدح النقش القائم بالجدار مثلاً مدح للنقاش حقيقة : والدال على هذا الاختصاص صريحًا ليس الا الاستغراق كما لا يخفى لكن الاولى حمله على الجنس لوجوه : الاول انه المتبادر الى الفهم من نفس اللفظ الكثير الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر فانها موضوعة للحدث من غير دلالة على الوحدة و الكثرة فتبادر الجنس منها من نفس اللفظ، سيما عند خفاء القرائن المرجحة للاستغراق كما في مانحن فيه فان الاختصاصين متلازمان لان اختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع الافراد و بالعكس فانخسف ما ذكره بقوله بقرينة المقام .والثاني: ان لام الجنس تدل على اختصاص الجنس ولام الاستغراق تدل على اختصاص الافراد واختصاص الجنس اولى لانه يدل على اختصاص كلواحد من المحامد و اختصاص جميعها والاستغراق لا يدل الا على احدهما وهو اختصاص كلواحد على حدة . والثالث: ان لام الاستغراق تدل على اختصاص المحامد بعبارة النص صريحا ولام الجنس تدل عليه بعبارة النص كناية و من المعلوم ان الكناية ابلغ من التصريح اذ هى كذكر الشئ مع دليله لان اختصاص الجنس دليل على اختصاص جميع الافراد اذ لو ثبت فرد منها لغيره تعالى لثبت في ضمنه الجنس فلم يثبت اختصاص الجنس وهو خلاف المفروض . والرابع: ان اللام لا يدل الا على التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فان كان مسماه الماهية من حيث هى كما في المصدر افاد تعين الماهية وهو المسمى بلام الجنس وان كان مسماه الماهية من حيث الوحدة المعينة كما في اسم الجنس افاد تعين الواحد اى الحصة المعينة و

هو المسمى بلام العهد الخارجي فاذا لا يكون في الحمد لله الاستغراق نظرا الى نفس اللفظ فالحمل على الاستغراق و هم لانه ترک للحقيقة من غير قرينة مانعة عنها.

فائدة: إعلم أن الاختصاص إما مستفاد من تعريف المبتداء أو من اللام الجارة كما هو المختار فانها و ان كانت للارتباط لكن المراد منه الارتباط الكامل الذي هو على وجه الاختصاص والحمل على الكامل حجة واضحة سيما اذا اقتضاه المقام. والله اعلم

ثم لا بد في الحمد من خمسة امور (١)الحامد. (٢) والمحمود، (٣) والحمد. (٤) والمحمود به. (٥) والمحمود عليه.)

اما الاولان فلا خفاء فيهما و اماالحمد : فهو اسناد وصف حسن الى موصوف و ثبوته له و اماالمحمودبه فهو مايحمد به اعني وصف حسن مستند الى المحمود و اما المحمود عليه فهو ما يترتب عليه الحمد ويبتنى عليه اعني وصف حسن متصف به المحمود فبينهما اتحاد في الذات و تغاير بالعرض لان الوصف اذا اعتبر من حيث انه اسند الى المحمود يسمى محمودا به و من حيث ا نه يتصف به المحمود في الواقع مع قطع النظر عن اسنادنا اياه يسمى محمودا عليه و ان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد بان تكون كلمة على اجلية كما في قوله المتفجع عليه يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات اذالنسبة بين هذا المعنى و بين المذكور اولا عموم و خصوص من وجه هذا انما هو المحمود عليه النفساني.

واما المحمود عليه الكلامي فهو مايكون مذكورا فى الكلام بعد كلمة على. والله اعلم

قال الفاضل البهاري(رحمه الله) في الحاشية المنهية رقم-١- ص:-١- هذه الجملة تحتمل ان تكون انشائية فالمراد منها اظهار ان المحامد لله لا الاخبار عن الواقع و نفس الامر بان الله متصف بتلک المحامد في نفس الامر توضيحه بان الشخص لو وصف زيدًا بالعلم و الكتابة مثلا في مجلس فلذلک الشخص لا يخلوا اما ان يكون مقصوده اظهار كماله و فضله في ذ لک المجلس و مدحه من صميم قلبه فلذلک الوصف انشاء معنى و ان كان اخبارا صورة و اما ان يكون مقصوده الاخبار عن صفاته في الواقع لا اظهار كماله

وفضله بل يخبر عنها لغرض اخر كتعريفه بها و اظهار عدم الحسد والضنة معه و غير ذلک فذلک خبر صورة ومعنى.

قوله فيها: لان المقام مقام انشاء الحمد لان الله تعالى لما افاض عليه نعمة التاليف وجب عليه ايجاد الشكر و انشائه و لما كان الحمد راس الشكر كما جاء في الحديث الشريف. قال الحمد الله موجداً له و منشئا، اداء لما وجب عليه قوله فيها: و يحتمل ان تكون خبرية آه و لما ورد عليه ان المقصود في الاخبار لا يكون الابيان الواقع فلم ياءت المصنف(رحمه الله) بما وجب عليه من اداء الحمد بل اخبر عنه فقط دفعه بقوله فيها لان الاخبار عن الحمد آه حاصل الجواب ان الحمد حقيقة اظهار صفات الكمال وهذا الاظهار لازم مع ذلک الاخبار فنقول ان هذا الاخبار و ان لم يكن حمدًا حقيقة و مطابقة لكنه حمد التزاما والله اعلم.

قوله: قيل لا بد في الحمد من ارادة ابداء التعظيم آه الغرض من هذا الكلام الرد على احتمال الخبرية بانه بعيد لان في الحمد لا بد من ارادة ابداء التعظيم و انشائه و الا فنفس الاخبار بالصفات الحسنة ليس بحمد كمافي السخرية وهذا الابداء ليس جزءاً من ماهية الخبر بل معنى زائد عليه فيكون جملة الحمد مركبا من المعنيين الاخبار و هو بيان ان المحامد ثابتة له تعالى في الواقع و الانشاء وهو اظهار تعظيمه والمركب من المعنيين كذلک لا خارج له حتى تطابق النسبة المفهومة من الكلام مع ذلک الخارج او لا تطابقه بل هو ابداء معنى لفظه علة له كما في بعت و اشتريت فان العقد ليس في الخارج حتى يخبر بهذا اللفظ عنه بل المقصود انشائه بهذا اللفظ وهذا اللفظ علة له فيكون جملة الحمد انشاء معنى كهذه الالفاظ المستعملة في الانشاء شرعاً و انكانت اخبارا صورة لكونها الفاظ الماضي فبطل احتمال الخبرية قوله فيها:اقول لعل مُرادهم ان الاخبار آه هذا جواب عن ذلک الرد بان المراد من قولهم الاخبار بالحمد يوجب الحمد ان الاخبار ملحوظا فيه ارادة التعظيم حمد بان يكون اظهار التعظيم الذي هو انشاء خارجًا عن معنى الحمدلله الذي هو الاخبار وملحوظا معه فيكون داخلا في اللحاظ خارجا عن الملحوظ فلا يكون معناه

مركبا قوله فيها: و حينئذ الخبر على حقيقته آه يعنى ان عند كون ارادة التعظيم خارجة عن الملحوظ تكون الجملة الخبرية باقية على خبريتها صورة و معنى ولو كانت داخلة فيه كما زعم صاحب القيل لكانت خارجة عن حقيقتها التى هى الخبرية معنى بل تصير انشاء للتركيب المذكور على ما مر والله اعلم قوله فيها: و لو سلم ان هذه الجملة حمد آه. يعنى لو سلم ان المراد من قولهم الاخبار بالحمد يوجب الحمد ان الجملة الخبرية بنفسه حمد بلا ملاحظة اظهار التعظيم.

قوله فيها: فالفرق انها على تقدير كونها. يعنى الفرق بين كونها انشائية و بين كونها خبرية بانها لوكانت انشائية تكون منسلخة عن النسبة الخبرية و ان كان اللفظ خبرا كما في قولک رحمه الله بمعنى ارحمه فتكونت جملة الحمد حمد حقيقة و لو كانت خبرية لا تكون منسلخة عنها لكن جعلت وسيلة لمعنى خارج عن حقيقتها اعنى اظهار صفاته الكمالية فتكون جملة الحمد حمدا مجازا فما في الحاشية من قوله: و ان جعلت لعل الصحيح لكن جعلت وقوله فيها بمعنى لعل الصحيح لمعنى. و الله اعلم.

قوله فيها: كمافي لازم فائدة الخبر فائدة الخبر هو الحكم المعبر عنه ههنا بالوقوع او اللاوقوع مثل زيد قائم فنسبة القيام الى زيد هو الحكم ويقال له الوقوع و اللاوقوع ولازم فائدة الخبر افادة المخاطب انه عالم بهذا الخبر و تلک الافادة لازمة مع فائدة الخبر وهي وسيلة لذلک اللازم فالتشبيه في ان ترتب الحمد على تلک الجملة الخبرية كترتب لازم فائدة الخبر عليها ولعل للاشارة الى هذا اتى بلفظ التامل في الحاشية. والله اعلم.

قوله﴿نزل الآيات﴾ اعلم: ان الاحتمالات العقلية ههنا و انكانت ستة عشر لان الآيات تحتمل ان يراد منه آيات القرآن مطلقا او الآيات المحكمة منه او المعجزات او الممكنات وكذا البينات تحتمل هذه الاربعة المذكورة لكن الصحيح منها احتمالان احدهما ان يراد من الآيات آيات القرآن مطلقا و من البينات المعجزات والثاني: ان يراد من الآيات ما ذكرنا اعنى آيات القرآن مطلقا و من البينات المحكمات منه و اما ارادة الممكنات والعلامات الدالة على وجوده تعالى من الآيات او البينات فمما يأباه عنه قوله ،،نزل،،

اذ هو الظاهر في نزول الايات القرآنية و كذا قوله: ،،ارسل،، اذ هو يقتضي المرسل اليه فعند ارادة الممكنات و عدم قرينة ارادة المعين منها مالمرسل اليه و كذا قول: ،،فطلع الدين آه،، اذ التطليع ليس الا بترول القرآن و ظهور المعجزات فما ذكره الفاضل الخير آبادى فى حاشيته من احتمال ارادة الممكنات في كلا الموضعين و عبر عنه بالعلامات و الدلائل الدالة على و جوده تعالى فلعلة ذكر نفس الاحتمال العقلى مع قطع النظر عن السابق و اللاحق لاصحة ارادته و الا فلا وجه له. والله اعلم

قال الفاضل الخيرآبادى (رحمه الله) في حاشية رقم[٢] ص: [٤] وقع نجمًا نجما آه اى مفرقا و مرتبا في ثلاث و عشرين سنة على حسب الوقائع و مصالح التنجيم كثيرة منها: تقوى فؤاده (صلى الله عليه وسلم) على فهمه و حفظه كما قال الله تعالى في جواب من قال ((لو لا نزل عليه القرآن جملة)) ((كذالک لنثبت به فؤادک)) لان شانه عليه السلام كان مغائرا عن شان موسى و عيسى و داؤد عليهم السلام حيث كان اميا وهم كانوا يكتبون. و منها: ان نزوله بحسب الوقائع يفيد بصيرة و خوضا في المعاني. و منها: ان نزوله كذلک مع المطالبة من العرب بان ياتو بنجم و اقصر سورة و عجزهم عن الاتيان بمثله يدل على حقيته دلالة الشمس على النهار. و منها: ان بترولـه كذلک يعلم الناسخ و المنسوخ. والله اعلم

قوله فيها: و آل اليه المآل آه اى: ويرجع اليه المستقبل فترول الحق المبين كذلک لامرين: اقتضاء الحال اياه ورجع المستقبل اليه.

﴿قوله فطلع الدين﴾ اعلم: ان هذااللفظ يحتمل وجهين الاول ان يكون مشددا ماخوذا من التطليع بمعنى التكميل فيكون المستتر فيه الراجع الى الله تعالى فاعلا له و لفظ الدين منصوبا مفعولا له و الثاني: ان يكون مخففا ماخوذا من الطلوع بمعنى الظهور ويكون الدين على هذا مرفوعا فاعلا له و لا شک ان تكميل الدين وظهوره انما هو غاية نزول ا لآيات و ارسال المعجزات فلذا فرع عليهما. قوله: فطلع الدين بالفاء. والدين: وضع الهى سائق لذوى العقول آه اى احكاما موضوعة الهية سائقة لذوي

العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات اعنى رضوان الله او الجنة و تلك الاحكام الموضوعة ما ثبت بها مجئ النبي (صلى الله عليه وسلم) بالضرورة من العقائد الدينية و الفروع العملية و ما في الحاشية رقم [٤] من قوله بحقيقة الاسلام آه سهو والصحيح بحقية الاسلام آه.

قوله: ﴿و طبع اليقين﴾ هذا ايضا يحتمل الوجهين في التشديد و التخفيف و على الاول يكون اليقين منصوبا مفعولا معناه املاء اليقين في قلوب المؤمنين. اى: افرغ اليقين في قلوبهم. و ما في الحاشية رقم [٤] التطبع مطاوع من التطبيع معناه: ان لفظ ،،تطبع،، مطاوع للفظ ،،طبع،، وعلى الثاني: يكون اليقين مرفوعا فاعلا و معناه ثبت اليقين في قلوبهم بحيث صار كالختم عليها. والله اعلم

قوله﴿ربنا لک الحقيقة حقاو كل مجاز آه﴾ اعلم: ان الحقيقة بمعنى ما به الشئ هو هو اعنى الوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية و حقا بمعنى حقيقة و بالذاة كما قال الخيرآبادى في حاشية رقم [٨] فيكون معناه ربنا لک الوجود حقيقة و بالذات لا بجعل الجاعل و كل مجاز. اى: و حقيقة كل ممكن سواک مجاز. اى: وجود كل ممكن سوک من الممكنات و جود مجازي بمعنى انه ليس موجودا حقيقة وبالذات بل بواسطة الغير اعنى الجاعل اذ الممكن في حد ذاته مصداق العدم بمعنى ان اصله العدم اذ كل ممكن عند المتكلمين حادث والعدم اصل في الحوادث لا يحتاج الى العلة بخلاف الوجود اد هو عارض لا بد له من جاعل فاطلاق الموجود عليه لما لم يكن باعتبار ذاته و اصله اذ هو بذلک الاعتبار معدوم و مصداق للعدم بل بحيثية استناده الى الجاعل كان هذا الاطلاق مجازيا بالنسبة الى اطلاقه على ما هو الموجود باعتبار ذاته و اصله كالواجب فلذا قال و كل مجاز بحذف المضاف و جريان اعرابه على المضاف اليه.

ولو حمل هذا التحقيق على طور الصوفية الصافية رحمهم الله تعالى فلان الموجود في الخارج عندهم ليس الا الواجب تعالى و اما الممكنات فهى انتزاعيات محضة لا وجود لها بنفسها بل هى اطوار و تطورات له تعالى اى وجودات الممكنات مظاهر لوجوده تعالى

فصدق الموجود عليها صدق مجازى لظهور وجوده تعالى فيها على مذهبهم لا لقيام الوجود الحقيقى بها. كما يقال للماء الظاهر فيه تمثال الشمس مشمس لظهور الشمس فيها لا لقيامه بها حقيقة . والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم -٨- و ذلک لان الممکن في حد ذاته آه هذا اشارة الى راى المتكلمين. قوله فيها: لانتفاء الاولوية الذاتية آه) اذ الممكن ما يكون وجوده و عدمه متساويين. قوله فيها: (وتاثير عدم العلة في عدم المعلول آه) غرضه دفع ايراد بان عدم العلة كيف يكون مؤثرا في عدم المعلول مع انه عدم و العدم لا تاثير له و حاصل الدفع ان تاثير عدم العلة في عدم المغلول عبارة عن عدم تاثيرها في الوجود لكن بعد دقيق النظر هذا الايراد لا يرد اذ لم نقل بتاثير عدم العلة في عدمه بل قلنا ان عدمها كاف في عدمه و ليس معناه التاثير كما فهمه صاحب الايراد بل المراد ان العدم لما كان اصلا و الوجود عارضا بسبب الجاعل فمتى لم يتحقق علة الوجود يبقى الممكن على اصله لعدم المانع منه فيكون المقصود منه بيان عدم المانع لا بيان العلة و المؤثر كما لا يخفى. قوله فيها: (و اطلاق الموجود على غيره آه) هذا اشارة الى راى الصوفية الصافية حاصله ان اطلاق المشمس على الماء المتسخن بالشمس كما في قوله عليه السلام لاتغتسلوا بالماء المشمس فانه يورث البرص. ليس لاجل حصول الشمس فيه كما لايخفى بل لحصول اثرها فيه كذلک اطلاق الموجود على الممكن ليس لحصول الوجود له لان الوجود عندهم حقيقة فيما يكون لذاته لا بجعل جاعل كما هو مذاق وحدة الوجود منهم قدس الله اسرارهم ولاشک ان الممكن ليس كذلک بل اطلاقه عليه باعتبار انه اثر من اثار الوجود الحقيقي الواجب لذاته وظل له فاطلاق الوجود على هذا الظهور الخاص للممكن مجاز كالاطلاق المذكور مع عدم قيام الشمس بالماء بل لحصول الاثر فيه. والله اعلم . قوله فيها: (لانه هالک في وقت من الاوقات) هذا سهو والصحيح لا انه هالک آه فهو اشارة الى ان قوله الممكن هالک في حد ذاته ليست قضية مطلقة عامة و هى التى يحكم فيها بثبوت المحمول

للموضوع بالفعل اى في وقت من الاوقات كقولنا كل انسان متنفس بالفعل و ذلک الوقت هو وقت تعلق خلقه تعالى به او وقت فنائه بعد الوجود. و الله اعلم

قوله: ﴿ولک الامر آه﴾ اعلم ان في هذه الجملة تقديم الخبر على المبتداء فهى تفيد الحصر و الامر اما بمعنى الطلب استعلاءً و هو الذي يجمع على الاوامر و ذلک الحصر ثابت لقوله تعالى ((الا له الخلق و الامر. الآية)) وقوله تعالى ((ان الحكم الا لله. الآية)) وقوله تعالى ((كل له قانتون)) و لانه تعالى خالق للعباد و رب لهم فاذًا هو العالي و الآمر و الناهي و على هذا التقدير لفظ مجاز في قوله كل مجاز بضم الميم بمعنى مجاز له على الحذف والايصال يعنى ان امره و نهيه باجازتک اياه و اما بمعنى الشئ الذي يجمع على الامور فيكون معناه انت مالک كل شئ و ذلک ثابت لقوله تعالى ((له ما في السموآت و الارض)) وعلى هذا التقدير لفظ مجاز المذكور بفتح الميم ويكون معناه ان مالكية كل ممن سواک مجازي في الامور لان كلا من المالک و المملوک مخلوق الله تعالى فالمالک الظاهري متصرف فيه حقيقة باذن المالک الحقيقي و لا ملک له حقيقة كالعبد الماذون في التجارة لا ملک له حقيقة في مال التجارة لا بنفسه و لا باجازته بل له التصرف فيه باذنه و يجوز ان يعبر عنه بالملک مجازا. فما قال المحشى في حاشية رقم [٩].(لانک مالک كل امر) اشارة الى التوجيه الثاني. وقوله فيها: (و ان لک الامر على سبيل الاستعلاء) اشارة الى التوجيه الاول. قال المحشي في حاشية رقم [١٠]·(اخير منک آه) هذا سهو والصحيح اخبر منک و هذا اشارة الى ان لفظ مجاز بضم الميم بمعنى مجاز له و قال في الحاشية الثانية رقم [١٠] (وكل مجاز في تمليک) اشارة الى تقدير فتحه. والله اعلم

قوله فيها: (كما قال عز من قائل آه) اعلم: ان لفظ العز بكسر العين و تشديد الزاء و رفعها صفة مشبهة على وزن ند بكسر النون و تشديد الدال بمعنى العزيز وكلمة من للتبيين فيكون معناه كما قال العزيز من كل فرد من افراد القائل لقول. و الله اعلم. قوله: ﴿اعنة المبادي بيديک﴾ اى تحت قدرتک و المراد من المبادي الاسباب و لا شک انها بقدرته تعالى لانه خالقها و فيه ثلاث استعارات حيث شبه الاسباب بالخيل في انها وسائل

يوصل بها الى المطلوب كناية و اثبت الاعنة التى هى لوازم المشبه به للمشبه تخييلا و كونها في ايدى الركبة ترشيحًا. قوله: ﴿ونواصى المقاصد مفوضة اليک﴾ المراد من المقاصد المسببات و لا شک انها ايضا مخلوقة له تعالى لان الاسباب لا تاثير لها في المسببات بل هى علائم دالة عليها و فيه ايضا ثلاث استعارات حيث شبه المقاصد بالعبيد مكنية و اثبات النواصي تخيلية و التفويض الى الموالى ترشيحية. و الناصية: من قصاص الشعر فوق الجبهة الى اعلى الراس و يعبر عنها بالفارسية (موى پيشانى) قوله ﴿عليک التكلان﴾ اختار التكلان على التوكل لانه ابلغ منه لان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى. قال المحشي في حاشية رقم [۱۲] (بنقيره و قطميره آه) اعلم: ان النقير في الاصل عبارة عن موضع ارتباط نواة التمرة بغصن النخيل و هو الذي يخرج منه النخيل و ينبت منه اذا ادفنت النواة في الارض و يطلق ايضا على الخيط الذي في شق النواة ولكن يستعمل في كلام العرب بمعنى القليل كما في قوله تعالى ((و لا يظلمون الناس نقيرا)) و القطمير عبارة عن غشاوة رقيقة بيضة فوق النواة تحت التمرة لكن قال في الغياث ان ذينک اللفظين اذا اجتمعا يكونان كناية عن الصغير والكبير و الحقير و العظيم والقليل والكثير. والله اعلم

قوله ﴿ والصلوة و السلام﴾ اورد الصلوة عقيب حمده تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ((ورفعنا لک ذكرک)) لانه لما سئل صلى الله عليه وسلم عن تفسير الاية قال معناه اذا ذكر الله ذكرت معه فكان رفع ذكره عبارة عن ذكره مع ذكره تعالى و لان فيضان العلم من الله تعالى بتوسطه عليه السلام فاذا اثنى على الله شكرا اثنى عليه ايضا. والله اعلم قوله: ﴿المتمم للحكم﴾ اى الاحكام الشرعية عملية كانت كالاخلاق المرضية والاعمال الصالحة، او اعتقادية و انما قال المتمم الذي هو دال على ان اخذالاحكام في الاصل من غيره صلى الله عليه وسلم و انما الاتمام منه لان الحال كذلک اذ اكثر الاحكام الشرعية ماخوذة من القرآن المجيد و البعض من اقواله و افعاله صلى الله

عليه و سلم فلذلک قال له المتمم و يمكن ان يكون هذا القول من المصنف (رحمه الله) تلميحًا الى قوله عليه السلام بعثت لاتمم مكارم الاخلاق.

يرد عليه انه عليه السلام كيف يكون متمما مع ان اكماله قد نسب الله تعالى الى نفسه في قوله ((اليوم اكملت لكم الآية)) و لا شک ان اكمال الشئ انما يكون باعتبار صفاته فيكون مؤخرا عن الاتمام الذي هو للشئ باعتبار اجزائه واجيب عنه بان الاكمال و الاتمام كليهما في الحقيقة له تعالى اما باقواله تعالى بنفسه او بواسطة اقواله و افعاله عليه السلام اذ هو في الحقيقة اكماله و تتميمه تعالى كما قال ((و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى)) قوله ﴿بالطريق الامم﴾ اى بين المتوسط بين الافراط كما في دين موسى عليه السلام و التفريط كما في دين عيسى عليه السلام قول ﴿بجوامع الكلم﴾ اى الكلمات الجامعة لانواع الاحكام. كقوله عليه السلام ((انما الاعمال بالنيات. الحديث)) حيث قال الشافعي رحمه الله و غيره يدخل فيه سبعون بابا من الفقه و قال النورى (رحمه الله) لم يرد الشافعي (رحمه الله) الانحصار في ذلک العدد لانها اكثر و قال القاضي عياض (رحمه الله) ذكر الائمة ان هذا الحديث ثلث الاسلام و قيل ربعه و ذكر في بعض شروح الحديث ان الفقهاء استخرجوا منه الفا من المسائل. و الله اعلم.

قوله ﴿الى افهام الامم﴾ الافهام جمع الفهم و هى قوة للنفس تدرک بها الغائبات الذات و المحسوسات بالوسائط و يقال له العقل فالمعنى المبعوث الى الخلق متلبسًا بالكلم الجامعة لانواع الاحكام الشرعية من النظرية و العملية الموصولة تلک الكلم الى افهام الامم فلم يكن كلمة الى في قوله الى افهام صلة البعث اذ البعث كان الى الخلق لايصال تلک الكلمات الى عقولهم ولم يكن البعث الى عقولهم كما لا يخفى و قرء لفظ الافهام بكسر الهمزة فيكون مصدرا من باب الافعال لكنه بعيد لفظا و معنى اما لفظا فلان الافهام بالكسر فائدة البعث و غاية مرتبة عليه و لا شک ان المشهور في الدخول عليها اللام الجارة لا كلمة الى و اما معنى فلان الوصول سواء كان للكلم او غيره لا يكون

الا الى القوة العاقلة التي هي الفهم و لايكون الوصول الى المعنى المصدري اعني الافهام بالكسر كما لا يخفى.

قوله:﴿وعلى آله و اصحابه آه﴾ و لما كان الآل و الأصحاب واسطة في تبليغ شريعته صلى الله عليه وسلم الينا اورد الثناء عليهم، تلو الثناء عليه صلى الله عليه و سلم قوله: ﴿هم ادلة العقول﴾ المراد من الدليل المعنى اللغوي اى المرشد كما سيجئ و فيه تلميح الى تسميتهم بالخلفاء الراشدين و الى قوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) قوله ﴿سيما الاربعة آه﴾ اصله لا سيما حذفت كلمة لا تخفيفا اذ يتصرف فيها بتصرفات كثيرة لكثرة استعمالها و يقال لا سيما مخففا و مشددا و كلمة لا و انكانت محذوفة لكنها مرادة في المعنى و سى بمعنى المثل يقال هما سيان: اى مثلان و معنى سيما لا مثل و كلمة ما زائدة او موصولة او موصوفة هذا على الاصل ثم استعمل بمعنى التخصيص و عده بعض النحاة من اداة الا ستثناء و فيما بعده ثلاثة اوجه الرفع على كونه خبر مبتداء محذوف فيكون معناه لا مثل الذي او لا مثل شئ هى الاربعة الاصول و الجملة صلة ان كانت كلمة ما موصولة و صفة انكانت موصوفة و النصب على الاستثناء و الجر على الاضافة و كلمة ما على الاخيرين زائدة. وفي قوله الاربعة الاصول استعارة مصرحة لان الاصول الاربعة عبارة عن الكتاب والسنة و الاجماع و القياس اطلق على الخلفاء الاربعة لمشابهتهم بالاصول في الايصال الى الاحكام الشرعية و في الاربعية و فيه براعة استهلال ايضا لان الاصول الاربعة موضوع هذا الفن. قوله (اما بعد) اصل التركيب مهما يكن من شئ حذف مهما الذي هو اسم الشرط و يكن الذي هو فعل الشرط تخفيفا اذ هما يستعملان في تفصيل المجمل كما يقال جاءني عشرة رجال اما زيد فاكرمته و اما عمر فاهنته و لشيوع الحذف في هذا اللفظ كان فعل شرطه فعلا عاما لعدم الاحتياج الى القرينة اى الدالة على الخصوصية ثم وضع اما موقع مهما ليدل على الشرط الذي هو مدلول مهما و لما كان مهما اسما مبتدا و كلمة اما

حرفا شرط فيها الدخول اما على المبتدا ان و جد كما ذكرنا في المثال و اما على الاسم ان لم يكن هناک مبتدا عملا بالاصل بقدر الامكان فلا يرد ان حروف الشرط من خواص الفعل فكيف دخولها على الاسم لان هذا الدخول من جهة العارض و هو القيام موقع مهما الذي هو اسم . و الله اعلم

و (بعد) لازم الاضافة لان النسبة الى الغير ماخوذ في مفهومه فاذا حذف المضاف اليه فان كان منويا بان كانت النسبة اليه باقية على حالها ولم يعتبر تجريد لفظ بعد عنها فهو مبنى على الضم للاحتياج اليه لان النسبة لا تتم الا به و ان لم يكن منويا بان جرد لفظ بعد عن ذلک فهو معرب لعدم الاحتياج اليه و يكون معناه على الاول ﴿المتاخر عن﴾ و على الثاني (المتاخر) ففي لفظ بعد ستة احتمالات ثلاثة للبناء احدها ان يكون المضاف اليه محذوفا منويا كما ههنا و ثانيها ما اذا كان المضاف اليه مذكورًا غير مقصود كما اذا كان جملة.

و ثالثها: ما ذكر على سبيل التعداد و ثلاثة للاعراب احدها ما كان مذكورًا و مقصودا و ثانيها ما كان محذوفا منويا عوض عنه التنوين كما في يومئذ و حينئذ و ثالثها ماكان محذوفا نسيا و منسيا.

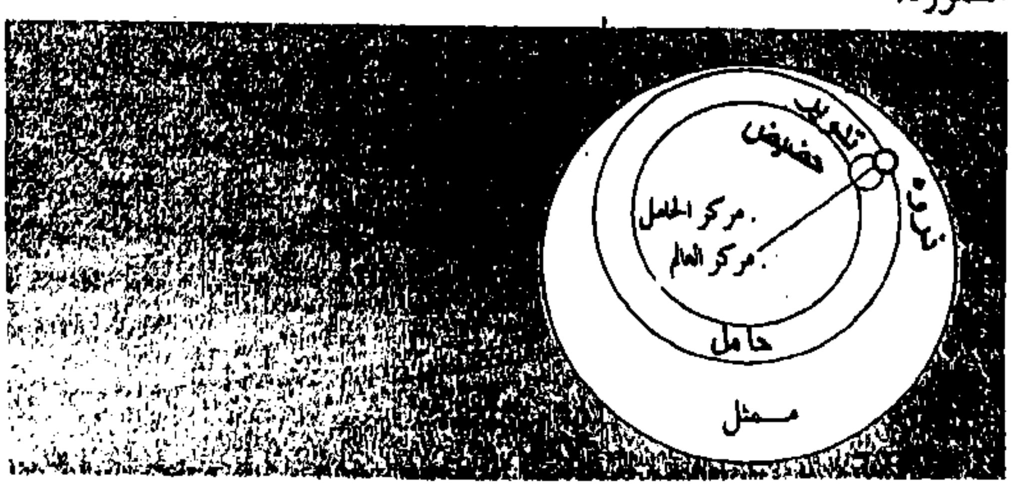
اللهم اغفر لكاتبه و لمن سعى فيه

قوله ﴿فيقول الشكور الصبور آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم [١٨] المراد بالشكور الاول الشاكر مجازا غرضه دفع ما يتوهم من ان ظاهر الكلام ينبئ عن العجب حيث و صف نفسه بصفتين و عبر عنهما بصيغ المبالغة و ايضا فيه تلميح الى قوله تعالى ((و قليل من عبادي الشكور. الآية)) حيث ادخل نفسه في ذلک القليل و لاشک انه مذموم لقوله تعالى: ((فلاتزكوا انفسكم. الآية)) و حاصل الدفع انه لم يرد منه معنى المبالغة بل معنى الشاكر مجازا و كذلک الصبور قوله فيها: (و انما اختاره ليحصل آه) هذا ايضا دفع ما يرد بان الشكور و الصبور لما كانا بمعنى الشاكر و الصابر فلم اختار صيغ المبالغة التي وقعت هي مدار الاعتراض و حاصل الدفع انه انما اختار ذلک ليحصل التجنيس مع

الشكور الثاني اى ليحصل المناسبة مع الشكور الثاني الذي هو صفته تعالى بالمعنى الحقيقي فى الصورة. او قال الشكور لتناسب الصبور و اما اختيار الصبور فلرعاية السجع. ثم قال فيها: (المثنى على من اطاعه آه) من الثناء بمعنى ذكر احد بخير و ذلك كما في الحديث القدسي: (اذا ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي و اذا ذكرني في ملاء ذكرته في ملأ خير من ملائه.) ثم قال فيها: (لن كان الذي اخذه آه) هذا سهو والصحيح (ان كان الذي اخذ) اى النعم و استنفع بها (فاثنى) اى الله تعالى (شكورًا) اى ملقبا بالشكور كما حكاه تعالى عن داود عليه السلام و بعض عباده بقوله ((و قليل من عبادى الشكور)).

فالذي اعطى فاثنى. اى فالواجب الذي يعطى الخلق نعمة، ثم يثني عليهم بعد شكرهم اياه تعالى على تلك النعم احق ان يكون شكورًا صفة كلامية اى صفة راجعة الى صفة كلامه تعالى بانيكون فردا من افراده كما ان على الاول فرد من افراد صفة الفعل المرتب على التكوين. و الله اعلم

قوله:﴿الى ذروة الكمال آه﴾ واعلم ان فلك التدوير فلك مصمت مركوز في ثخن الحامل و منطقته في منطقة الحامل و الكوكب في ثخن التدوير الكائن على المنطقة بهذه الصورة:



فاذا خرج الخط من مركز العالم مارًا بمركز التدوير منتهيا الى سطحه تقطع منطقته على نقطتين احدها اقرب الى مركز العالم يقال لها الحضيض و ثانيها ابعد منه و يقال لها الذروة و المركز عبارة عن نقطة مفروضة في داخل الكرة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى السطح متساوية فمركز العالم عبارة عن نقطة مفروضة في داخل كرة الارض بحيث لو فرض الخطوط الخارجة منها الى سطح فلک الافلاک کان جميعها متساوية ففي هذا الكلام استعارات اذ تشبيه الكمال بالتدوير في الاشتمال على درجة رفيعة كناية و اثبات الذروة له تخيلية و اثبات البلوغ ترشيحية و ايضا تشبيه العلم بالتدوير استعارة مكنية اذ التدوير کما انه مشتمل على نقطة هي ذاة الانحطاط عن نقطة اخرى کذلک العلم الظاهرى له درجة منحطة عن درجة العلم الباطن لان العلم الظاهر مبني على الاستدلال و الباطن على الشهود و من المعلوم ان ليس الخبر كالمعاينة و اثبات الحضيض له تخيلية و الترقي منه ترشيح و المراد من الحال هو العلم الحال المسمى بالعلم الباطني عند الصوفية الصافية رضوان الله تعالى عليهم فمعنى قوله الى ذروة الكمال الى عالى مرتبة الكمال وقوله عن حضيض القال عن مرتبة منحطة ثابتة للقال و قوله الى قلة الحال الى عالى رتبة الحال اذا لقلة في الاصل جاء بمعنى راس الجبل كما جاء بمعان آخر.

قوله ﴿ان السعادة باستكمال النفس و المادة آه﴾ اى سعادة الانسان في الدارين بسبب استكمال الروح و البدن فالغرض من هذا الكلام بيان سبب التاليف في هذا العلم بان سعادة الانسان في الدارين موقوف على هذا العلم و انكان بالواسطة و المراد من الاستكمال تحصيل كمال بالطلب و الكسب الدال عليه كلمة السين و النفس عبارة عن الروح و يقال له العقل لا البدن و الا فما الحاجة الى ذكر المادة و المراد من المادة البدن لان المادة و ان كانت عبارة في الاصل عما به الشئ بالقوة المسمى بالهيولى الذي هو جزء الجسم لكن المراد ههنا كل الجسم اعني البدن لانها واقعة في مقابلة النفس واما ارادة المعنى الاصلي منها فعند ذكرها في مقابلة الصورة فالمادة اذا ذكرت في مقابلة الصورة يراد بها ما به الشئ بالقوة او الجوهر البسيط الذي لا يتم وجوده بدون ما حل

فيه المسمى بالهيولى. و على هذا المعنى لا يكون الا محلا لشئ و اذا ذكر في مقابلة غيرها يراد بها ما يتعلق به الشي سواء كان بينهما حلول او لا و البدن يسمى مادة بهذا المعنى و ما قيل انه لا يصح اطلاق المادة على البدن اذ المادة ما يكون محلا و ههنا البدن ليس بمحل للنفس اذ لا حلول بين نفس الناطقة والبدن ثم اجاب بان المادة لها معنيان فظنى ان الاعتراض غير وارد وان كان المادة بمعنى الهيولى الذي هو المحل اذ المراد من النفس الروح الذي هو العقل عند جهمور المتكلمين و لا شک انه حال في البدن اذ له اختصاص به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و كما يدل عليه الاحاديث الواردة في شان الروح نعم لو اريد من النفس النفس الناطقة الذي هو جوهر مجرد و مسمى بالعقل عند المنطقين فله و جه و اذ ليس فليس.

قوله ﴿و ذلک بالتحقق و التخلق﴾ اى ان ذلک الاستكمال يحصل بامرين احدهما التحقق اى الصيرورة على اليقين اى حصول التصديق بالعقائد الحقة من البراهين و العلم بالاخلاق النفسانية و الاعمال البدنية وثانيهما التخلق اى حصول الاخلاق و الملكات الفاضلة النفسانية و الاعمال الحسنة لان للنفس قوتين قوة نظرية و يقال لها قوة التاثر وهى قوة يتوجه النفس بها الى الفياض الحق بعد ترتيب المقدمات و يفيض عليه من رحمته امرين احدهما العلوم النظرية اى العقائد الحقة ويقال له الحكمة النظرية و ثانيها العلوم العملية اى العلم بالاخلاق النفسانية و الاعمال البدنية و يقال له الحكمة العملية واشار اليها بالتحقق و يحصل بها استكمال النفس و قوة عملية و يقال لها قوة التاثير و هى قوة يحصل بها الاخلاق المرضية و الاعمال البدنية و اشار اليها بقوله و التخلق و بها يحصل استكمال البدن.

قوله ﴿و هما بالتفقه في الدين﴾ التفقه هو الفهم و العلم على الشي و الدين عبارة عن الاحكام الموضوعة كما مر فيكون معناه الفهم في الاحكام الشرعية و العلم عليها و ذلک ثابت لان الاحكام منها اعتقادية يحصل منها التحقق و منها عملية يحصل منها التخلق كما لا يخفى.

قوله ﴿والتبحر بمواقف الحق﴾ التبحر هو في الاصل الدخول في البحر لكن المراد منها التعمق في الدلائل اى النظر الدقيق فيها و هو يتعدى بالفاء كما يفهم من معناه و تعديته ههنا بالباء لتضمنه معنى الوقوف الذي هو بمعنى الاطلاع و العلم فيكون معناه التعمق في الدلائل و قوفا بمواقف الحق اى يحصل ذلک بالتعمق في الدلائل للاطلاع و العلم بمواضع الحق اعنى الاحكام الحقة المتيقنة والحق حكم طابق معه الواقع عكس الصدق و اليقين اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع.

قوله ﴿والسلوک في هذا الوادى﴾ شبه التفقه في الدين بالوادي تصريحا في توجه الخطرات كما هى في التفقه من البدعة و الضلالة في تصوير الاحكام و تحصيل العقائد الغير المصوبة و اثبات السلوک مرشحة.

قوله ﴿بتحصيل المبادي آه﴾ قال المحشي الخيرآبادي(رحمه الله) في حاشية رقم-۲- اعلم ان المقصود في العلوم الاسلامية انما هو الكلام و الفقه آه. و وجهه ان المقصود من العلوم الاسلامية التفقه و التفهم في الدين اى الاحكام الموضوعة من الشارع اذ الدين عبارة عنها والاحكام الشرعية منها ما كانت متعلقة بالاعتقاد و العلم المتعلق بها هو الكلام و منها ماكانت متعلقة بكيفية العمل والعلم المتعلق بها هو الفقه فقد علم ان التفقه المقصود يحصل بهذين العلمين فصار هذان العلمان من مقاصد العلوم الاسلامية.

و لما كان لهذين العلمين مباد يتوقفان عليها صار التفقه ايضا موقوفا عليها لما مر انه يحصل بهذين العلمين قوله: ﴿فهو من اجل علوم الاسلام﴾ قال الفاضل الخيرآبادي (رحمه الله) في حاشية رقم -۳-۵- قال بعض الاعاظم ان اجل آه المراد من بعض الاعاظم صاحب فواتح الرحموت مولانا عبدالعلي (رحمه الله) و غرض المحشي من نقل كلامه تائيد ما يفهم من صريح كلام المتن ان الاصول بعض من العلوم الجليلة في الاسلام و تعيين ذلک العلوم الجليلة بانها عبارة عن الفقه و الكلام و مباديها و ما يختلج في بعض الصدور انه كيف يكون مصداق الاجل ماذكره بعض الاعاظم اذ التفسير و

الحديث ايضا كذلک و لم يذكره مدفوع لأن الفقه والكلام نتيجة ذينک العلمين و خلاصتهما و ليسا امرين مغائرين عنهما في المعنى. و الله اعلم.

ثم قال فيها: وأنت تعلم ان اصول الاحكام آه. الغرض من هذا الكلام دفع ايراد يرد ههنا بانهم لم جعلوا مبادي الفقه علما مستقلا و هو علم اصول الفقه و لم يجعلوا مبادي علم الكلام علما مستقلا الا ترى ان علم المنطق الذي هو من مبادي الكلام جعل المتأخرون جزءً منه لا علما مستقلا حاصل الدفع ان ذلک الجعل لا مور ثلاثة الاول شدة احتياج الفقه الى هذه المبادي بخلاف احتياج الكلام الى المنطق والثاني ان في مبادي الفقه اعني اصول الفقه اصول ثلاثة هي الكتاب والسنة و الاجماع و لها عظمة شان في الاسلام و ليس في مبادي الكلام كذلک و الثالث كثرة مباحث اصول الفقه من مباحث مبادي الكلام. والله اعلم

قوله فيها: من مبادي الكلام والاحكام و المبادي اللغوية آه اعلم: أن مبادي الكلام هى المباحث المنطقية و مباحث الامور العامة و الجواهر و الأعراض و لما جعل المتأخرون هذه المباحث جزءا من الكلام سميت المبادي الكلامية اى المباحث التي هى من مسائل علم الكلام و مباد لعلوم آخر وان كانت مباد للكلام ايضا و مبادي الاحكام عبارة عن المسائل المتعلقة بالحكم والحاكم و المحكوم فيه و المحكوم عليه و المبادي اللغوية عبارة عن مسائل العلوم العربية كالنحو والصرف.

قوله فيها: و اما مبادي الكلام التي جعلها المتأخرون آه هذا رد على بعض الأعاظم واجاب عنه و حيد العصر فاضل الغبرگي رحمه الله ان صاحب رد المحتار ذكر ان المنطق على قسمين منطق الفلاسفة الذي يبحث من الطبعيات و الكيفيات و الالهيات و منطق الاسلامين الذي يبحث عن التعريف و الدليل فما قيل انه ليس من العلوم الاسلامية فالمراد منه منطق الفلاسفة و اما منطق الاسلاميين فهو من علم الكلام عند المتاخرين كذا في الجمل على الجلالين و الطريقة المحمدية و الكلام من اجل العلوم بلا مرية انتهى لكن بعد مطالعة كلام السلف و ارائه المنقولة عنهم في شان الكلام يعلم ان الكلام لو كان من

اجل العلوم فانما هو كلام القدماء الذي يعرف فيه الذات و الصفات فقط لا كلام المتاخرين المخلوط مع الفلسفة فكونه من علم الكلام لا يدل على الاجلية و لا كلام رد المختار بل المفهوم منه نفس كونه من العلوم الاسلامية فكلام بعض الاعاظم بانه من اجل العلوم و كلام الخيرآبادي (رحمه الله) بانه ليس من العلوم الاسلامية كلاهما ليس على ما ينبغي. والله اعلم

قوله﴿فلم يحتجب عني آه﴾ الغرض منه تشويق الطلبة الى كتابه لاحقيقة هذا الكلام فلا يرد ان هذا تجاوز عن الحد في عجب النفس و ايضا غير مطابق للواقع اذ كثير من حقائق هذا العلم محجوبة بعد تحت حجاب علمه تعالى. والله اعلم

قوله ﴿يجتمع الى الفروع اصولاً﴾ اعلم ان المراد من الفروع والمشروع انما هو الاحكام الفقهية و من الاصول والمعقول دلائلها.

ثم لما يرد على ظاهر الفقرة الأولى ان المناسب ضم الفروع الى الاصول لاصالتها لا ضم الاصول الى الفروع لفرعيتها فدفع الفاضل الخيرآبادي (رحمه الله) بان اصل الكلام هكذا انه يجمع اصولا مضمومة اليها الفروع لكن ما اورد هذا الكلام الاصلي في كتابه بل ذكر ما هو المذكور في المتن الذي هو مورد الاعتراض رعاية للسجع مع المعقول اذ لو ذكره كما هو العبارة الاصلية لم يحصل السجع و كلمة الجمع لما ضمن معنى الضم صح تعديته بالى. و الله اعلم

و ظني ان هذا التحقيق مخدوش بوجوه ثلاثة. الاول: انه تكلف و صرف الكلام عن الظاهر الى ما لا يدل عليه اللفظ. والثاني: ان رعاية السجع يحصل بتضمين الجمع معنى الانضمام و لذا صح تعديته بالى و انما لم يذكر كذلك في المتن مع انه صريح في المطلوب ليحصل السجع مع المعقول في كون اخير كلواحد منها لام قبله واو و مطابقة المشروع و الفروع كذلك ايضا اذ المعنى غير خفى على احد ان الفروع لا يكون الا منضما الى الاصول فرعاية السجع بعد ذلك امر حسن ولو اخذ الجمع بمعناه اعني

الاجتماع والى بمعنى مع كما هو غير قليل يكون معناه يجمع الاصول مع الفروع لكن قدم مع الفروع لرعاية السجع فذاك احسن.

قوله ﴿على طريقى الحنفية والشافعية آه﴾ و اورد عليه بأن هذ الكتاب كما يشتمل على طريقي الحنفية والشافعية كذلك يشتمل على طريقة غيرهما ايضا فلا وجه لتخصيصهما و اجيب عن التخصيص بوجهين. الاول: ان معظم الخلافيات المذكورة في كتب الحنفية انما هو اختلافهما فلذا خص ههنا. و الثاني: ان الاحتواء على طريقهما احتواء على طريق غيرهما ايضا لان اكثره موافق لذينك الطريقين. والله اعلم

فما في حاشية رقم -٥- من قوله معلم الخلافيات لعله سهو قلم و الصحيح معظم الخلافيات. قوله فيها: و فيه تعريض اى في قوله و يحتوى مع قوله و لا يميل ميلاً آه الى ان سائر الكتب المصنفة في الاصول لم تحتو احتواء الكتاب. والله اعلم

قوله: ﴿ ولا يميل ميلاً ما آه﴾ الابهام المفهوم من لفظ ما للتحقير كما في قوله تعالى ((مثلاً ما بعوضةً)) و حاصله انه لا يميل عن الواقع و نفس الامر في بيان مذهبهما ميلا حقيرا وقليلاً. بل يبين مذهبهما كما هو في الواقع و نفس الامر وليس معناه انه لا يميل عن الحق المتحقق في نفس الامر حتى يرد انه كيف يمكن لبشر ذلك مع انه شان الخالق كما لا يخفى.

قال المحشي في حاشية رقم-٦- شان خالق القوى و القدر آه القوى جمع القوة والقدر جمع القدرة فمعنى الكلام انه شان الذي يخلق القوة والقدرة في المخلوق لا شان البشر الذي هو ضعيف عن خلق الافعال فضلا عن خلق القوة والقدرة.

قوله: ﴿معدن ام بحر آه﴾ كلمة ام منقطعة و معناه اضراب عن الحكم السابق مع التردد في اللاحق فمعناه مركب من معنى بل الاضرابية و همزة الاستفهام والمعنى معدن لجواهر التحقيقات ام بحر اى اخطات في الاعتقاد السابق اعني كونه معدنا و التردد في انه بحر اللآلي و فائدة هذا الاضراب واضح وهو الترقي في مدحه اذ اشتمال البحر بانواع

الجواهر فوق اشتمال المعدن عليها ﴿بل سحر﴾ كلمة بل لمحض الاضراب فمعناه اي اسكت او اترک التردد المذكور و اقول جزما انه في دقة اللطائف كالسحر لا يدرک تمام لطائفه. والله اعلم

قوله ﴿و سميته بالمسلم آه﴾ اى قول مسلم او كتاب مسلم اى اتفق على مسائله كثير من الناس خال عن الشذوذ او تحقيق مسلم و على اى تقدير تسميته بهذا الاسم كما هو الموافق للواقع كذلک و فيه ترغيب للمتعلمين ايضا.

قوله ﴿ان تاريخه مسلم الثبوت آه﴾ يعنى صنف هذا الكتاب في سنة الف و مائة وتسع فهذا العدد يخرج بحساب الابجد من لفظ مسلم الثبوت فان الحروف الموجودة في هذا اللفظ عشرة (م، س،ل، م، أ، ل،ث،ب،و،ت) فالاول باربعين و الثانى بستين والثالث بثلاثين و الرابع باربعين و الخامس بواحد و السادس بثلاثين و السابع بخمس مائة والثامن باثنين والتاسع بستة والعاشر باربع مائة ومجموع هذه ما ذكرنا و حساب الابجد هكذا: ابجد[١، ٢، ٣، ٤،] هوز [٥، ٦، ٧،] حطي، [٨، ٩، ١٠] كلمن، [٢٠، ٣٠، ٤٠، ٥٠] سعفص، [٦٠، ٧٠، ٨٠، ٩٠،] قرشت [١٠٠، ٢٠٠، ٣٠٠، ٤٠٠،] ثخذ [٥٠٠، ٦٠٠، ٧٠٠]ضظغ [٨٠٠، ٩٠٠، ١٠٠٠] وطريق فهمه بطريق سهل هو ان يقال ان الحروف ثمانية وعشرون كما ذكرت في هذا الكلمات والاعداد المطلوبة ايضا ثمانية و عشرون إذ الاحاد منها تسعة اى من واحد الى تسعة و الحروف التسعة الاولى منها اعني من الالف الى الطاء للآحاد والعشرات منها ايضا تسعة اعني من عشرة الى تسعين فالحروف التسعة الاخرى اعني من الياء الى الصاد للعشرات وتسعة منها مئات اعني من مائة الى تسع مائة والحروف التسعة الاخرى اعني من القاف الى الظاء للمئات والواحد من تلک الاعداد الف وقد بقى له الغين.

قوله: ﴿الا الكتاب مرتب آه﴾ اعلم ان المقدمة التى تذكر في رؤس الكتب على قسمين مقدمة الكتاب و مقدمة العلم اما مقدمة الكتاب فهى عبارة عن طائفة من الكلام

تذكر امام المقصود لارتباط له بها او انتفاع بها فيه و يحتمل ما يحتمل الكتاب من الالفاظ الدالة او المعاني المدلولة او المركب منهما. و اما مقدمة العلم فهى ما يتوقف عليه الشروع و ذلک على قسمين مقدمة نفس الشروع اعني ما يتوقف عليه نفس الشروع و ذلک امران التصور بوجه ما و التصديق بفائدة ما اى فائدة مخصوصة سواء كانت معتدة بها في اعتقاده او لا مرتبة على المشروع فيه في نفس الامر او لا مقصودة للشارع او لا و لا شک ان الشروع موقوف عليهما اذ الاول لولاه لكان الطلب للمجهول المطلق وذلک محال و الثاني لولاه لكان توجه النفس الى العبث الحقيقي اذ هو عبارة عن الشروع في فعل من غير تصديق بفائدة ما و لا شک ان التوجه اليه ايضا محال كطلب المجهول المطلق والقسم الثاني مقدمة البصارة اعني ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة الكاملة وهى امور ثلاثة: التعريف برسمه و التصديق بغايته والغاية هى الفائدة التي تكون معتدا بها في اعتقاده مرتبة على المشروع فيه في الواقع و مقصودة للشارع والتصديق بموضوعية موضوعه لكن بينها ايضا فرق اذ بالاولين يحصل البصارة مطلقا وبالتصديق بالموضوعية تصير البصارة كاملة و مادة اجتماع المقدمات الثلاثة بيان الامور الثلاثة في رؤس الكتب اذ علومها مقدمة البصارة في العلم و في ضمن التعريف برسمه تصور بوجه ما وفي التصديق بالغاية تصديق بفائدة ما وهي مقدمة نفس الشروع و الالفاظ الدالة على علوم الثلاثة و معانيها او المجموع المركب من الالفاظ والمعاني مقدمة الكتاب. والله اعلم .

قال المحشي في حاشية رقم-٧- وهى معرفة و معرفة الجامع آه هذ سهو والصحيح معرفة معرفه الجامع المانع قوله: لئلايكون الطلب عبثا آه قد مرفي رأس الحاشية ان المقدمة لافادة البصيرة للشارع و منها التصديق بالغاية فالمناسب حينئذ ان يقال ليحصل البصيرة له و الجواب ان الخروج من العبث لازم البصيرة فلو انتفى هذا اللازم اعني الخروج منه بل ثبت الوقوع فيه انتفى الملزوم اعني البصيرة فهذا استدلال من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم.

ثم اعلم انه لو لم يكن التصديق بالغاية يكون السعي عبثا بالمعنى العرفي و هو ما لا يترتب في الواقع على ذلک المشروع فيه فائدة معتدة بها في اعتقاده مقصودة للشارع كما أنه لو لم يكن التصديق بفائدة ما يكون السعي عبثا حقيقيا و هو ما لا يترتب عليه فائدة ما و قد مر تفصيله.

قوله فيها: كما يشير اليه اللفظ آه حيث قال الا الكتاب مرتب و من المعلوم ان الترتيب و ضع اجزاء الشيء في محلها و الشيء ههنا الكتاب و من اجزائه المقدمة و لا يخفى ان هذا يدل على ان المراد من المقدمة مقدمة الكتاب الذهي جزئه.

قوله فيها: او مقدمة العلم آه و لما يرد عليه ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع و لا شک ان الامور الثلاثة ليست كذلک اذ التوقف معناه لو لاه لا متنع و انها ليست كذلک بل الموقوف عليه بذلک المعنى التصور بوجه ما و التصديق بفائدة ما كما مر و حاصل الجواب ان التوقف الماخوذ فيها يحمل على التوقف الاستحساني و لا شک انه ثابت اليها لتحصيل البصيرة و تحصيلها امر حسن بلا مرية.

قوله فيها: او يصرف عن معناه الظاهر آه اعني لو لاه لا متنع الى المفيد والمصحح لدخول الفاء اعني الترتب فيكون معنى ما يتوقف عليه ما يترتب عليه الشروع يعني اذا وجد الامور الثلاثة يوجد و يترتب عليها الشروع ويعبر عن هذا المرام بقوله ان وجد فوجد و لا شک انها كذلک و ايد هذا الأحتمال بقوله كما يصرف المتكلمون آه.

قوله فيها: بتعدد العلة التامة للمعلول الشخصي آه اختلف العلماء في تعدد العلة التامة للمعلول الشخصي بطريق التعاقب هل هو جائز ام لا فانكر الشيخ الرنيس وقال العلة في الواقع مطلق والتعدد انماهو في الاشخاص و هي ليست بعلل كتبدل اشخاص الدعامة لحفظ السقف فالعلة عنده مطلق الدعامة لا الاشخاص ولما كان في المقدمة امور ثلاثة لا يجوز هذا الصرف عنده اذ عند ذلک يكون القول بتعدد العلة اعني الامور الثلاثة للمعلول الشخصي اعني الشروع و اعترف به المتكلمون و قالوا انه جائز فهذا الصرف مشروع عندهم.

قوله فيها: و هو الاشبه بحال مقصود الكتاب آه اى كون المراد من المقدمة مقدمة العلم انسب بكونها من مقاصد الكتاب اذا الغرض من قوله الا الكتاب مرتب آه بيان مقصود الكتاب بانه امور اربعة و حصره فيها المفهوم من السكوت في موضع البيان و لا شك ان من مقاصده ليس الا مقدمة العلم اذ هى و انكانت خارجة من مقاصد العلم لكنها داخلة في مقاصد الكتاب و اما مقدمة الكتاب فهى خارجة من مقاصده كماهى خارجة من مقاصد العلم فلا خذ كلا المقدمتين ههنا و جه اشار الى وجه اخذ الاول بقوله كما يشير اليه اللفظ و الى الثاني بقوله و هو الاشبه بحال آه.

و التعارض مدفوع لان الفاظ المقدمة او معانيها او المجموع المركب منهما جزء الكتاب و مقدمته والعلوم المتعلقة بها من مقاصد الكتاب و مقدمة العلم. والله اعلم

قوله ﴿و أصول في المقاصد آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم-۸- قال بعض الاعاظم آه حاصله ان مولانا عبدالعلى (رحمه الله) اعترض على المصنف بان في كلامه تناف اذ المفهوم من هذا المقام ان الاصول طائفة من الكلام في بيان المقاصد كما ان المقالات طائفة من الكلام في بيان المبادي اذ قوله اصول معطوف على المقالات فالاصول ليس عين المقاصد اعني الدلائل الاربعة مع انه قال فيما سيأتي اما الاصول فاربعة و هذا ينادي باعلى نداء ان الاصول عين المقاصد والجواب ان قوله اصول في المقاصد بحذف المضاف اى و مباحث اصول في المقاصد اى مباحث هى كائنة في المقاصد اذ الاصول هى المقاصد ويمكن ان يكون المراد من الاصول الالفاظ و من المقاصد معانيها و ما هو المراد منها والظرفية بين اللفظ والمعنى غير عزيز وما سيأتي ان الاصول هى المقاصد فالحمل مبنى على التسامح اى مدلول الاصول هى المقاصد كما قال اللاهوري في حواشي القطبي تحت قوله انكان الاول فهو المقدمة اى فهو مدلول المقدمة من قبيل ذكر اللفظ و ارادة المعنى منه لا ان لفظ المدلول مقدر. والله اعلم قوله فيها: كالمقالات و المقاصد و ما سيأتي آه هذا سهو و الصحيح و المقاصد هى الكتاب والسنة و الاجماع والقياس وما سيأتي. والله اعلم.

قوله ﴿وفائدته﴾ قال المحشي في حاشية رقم –۹– اى المرتبة عليه آه لعل هذا التقييد للاشارة الى ان ليس المراد من الفائدة الفائدة ما بل الفائدة المرتبة عليه اذ هي جزء من المقدمة التي يفيد البصيرة كما صرح به و معنى قوله فيها وا لجد فيه لغوا اى السعى فيه لغوا.

قوله فيها: اعلم ان ههنا اربعة الفاظ آه حاصله ان الفائدة المرتبة على الفعل لا يخلوا اما ان يلاحظ معها باعثية الفاعل على الفعل او لا فان كان الاول فاما ان يؤخذ بالقياس الى الفاعل ويعتبر بالقياس اليه فهو الغرض و اما بالقياس الى الفعل فهو العلة الغائية كالتاديب في قوله ضربته تاديبا فان التاديب علة غائية للضرب غرض للضارب و انكان الثاني فان اخذ من حيث الها في طرف الفعل واقعة في انتهائه فهي الغاية و ان اخذ من حيث الترتب عليه فقط فهي الفائدة فملاحظة الباعثية في الاولين ان كانت داخلة في الملحوظ كما هو في اللحاظ فهما متبائنان مع الاخيرين وانكان بينهما اتحاد بالذات و تغاير بالاعتبار وكذا الاخيرين و انكانت في اللحاظ فقط فبين الجميع اتحاد بالذات والتغائر بالاعتبار. و الله اعلم

قوله: اما حده مضافا آه اعلم ان الحد على خمسة اقسام: (۱) حد حقيقي: وهو ما يكون بالذاتيات الحقيقية اعني الاجزاء الذهنية من الجنس والفصل.(۲) وحد خارجي: و هو ما يكون بالاجزاء الخارجية كما يقال البيت سقف و جدران على ما قاله الشيخ. (۳) و حد اصطلاحي: و هو ما يتصور اهل الاصطلاح مفهوما مركبا من المبهم والمميز ويتعين له اسما كما يقال الحرف كلمة غير دالة فالكلمة جنس اصطلاحي وغير دالة فصل اصطلاحي و المركب حد اصطلاحي. (٤) و حد لغوي: و هو مفهوم للفظ وضع اهل اللغة بازائه و كلاهما يسمى حدا اسميا. (٥) وحد تشبيهي و هو تعريف يكون لبسيط حقيقي كالنقطة فنزل المبهم في ذلک التعريف منزلة الجنس و المميز منزلة الفصل كما يقال النقطة عرض غير منقسم فالعرض جنس تشبيهي وغير منقسم فصل تشبيهي،

فالاربعة الاول للمركبات والخامس للبسيط. والمراد ههنا الثالث والرابع فلذا قال و الاصل في اللغة آه و اصطلاحا. و الله اعلم

قال المحشي في حاشية رقم-١٠- و الاول مناسب لمقدمة الكتاب آه لان فيه تعريف لفظ المضاف والمضاف اليه فيكون المنظور اليه في ذلک الحد الالفاظ واما الثاني فالمنظور اليه في ذلک مدلول اصول الفقه ومسماه الذي هی المسائل لا هذا اللفظ ولا شک ان علم المدلول من قبيل مقدمة العلم.

قوله فيها: فان الاضافة غنية عن البيان دفع لما يرد انه لما فسر المضاف و المضاف اليه فلم ترک الاضافة اجاب بانه غنية عن البيان للوضوح.

قوله فيها: و اذ التعريف اللفظي آه حاصله دفع ايراد بان هذا التعريف عام من لفظ الاصل اذ الابتناء عام يشمل الحسي و العقلي مع ان الاصل في اصول الفقه مبتني عليه بالابتناء العقلي لمسائل الفقه لکن هذا انما يرد اذا لوحظ من حيث انه مضاف الی العلم والا فلا و حاصل الدفع واضح بان هذا تعريف لفظي وهو جائز بالاعم.

قوله ﴿والمستصحب آه﴾ و هو للشئ حاله الذي کان عليه قبل حاله الطاري و سمی ذلک الحال بالمستصحب اذ کان الشئ يدعوه للصحبة لولا هذا الطاري کما يقال طهارة الماء اصل.

قوله ﴿و الدليل آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم (١-٦) کما يقال اصل الحکم الدليل آه هذا سهو و الصحيح اصل الحکم کذا ای الدليل کذا.

ثم قال فيها: و لاشک ان اصل معنی الابتناء آه هذا سهو والصحيح و لا شک ان معنی الابتناء کماهو في اللغة مرعی في هذه المعاني العرفية.

قوله فيها: فهو في العرف بالنظر آه حاصله ان هذه المعاني العرفية معان مجازية بالنسبة الی المعنی اللغوي لکن اللفظ لما اشتهر استعماله في هذه المعاني عرفا صار حقيقة عرفية فيها و ان کانت مجازية بالنسبة الی اللغة کما انه کان کذلک بالنسبة اليها. والله اعلم

قوله ﴿فالمراد دليله آه﴾ هذا كلام شارح مختصر الاصول و قد وجه هذا المقام بوجهين الاول ما ذكره في المتن وحاصله ان لفظ الاصل في العرف مشترک بين هذه المعاني المذكورة ومن المعلوم انه لا عموم للمشترک بل لا بد من ارادة المعنى الواحد بالقرينة و ههنا ايضا كذلک اذ المراد من الاصل الدليل اذ الاضافة الى العلم قرينة عرفية عليه قال المحشي في حاشية رقم -٢- و اورد ههنا بوجوه منها آه حاصله ان ما قال شارح مختصر الاصول من الوجه الاول مخدوش بوجوه نذكر بعضا منها وهو أنه لو كان كما قال ذلک الشارح لزم تعدد النقل لأنه في اللغة كان بمعنى المبني عليه ثم نقل في العرف إلى الدليل لما ذكره ثم نقل مجموع لفظ اصول الفقه الى العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه واجيب بانه لا قباحة في تعدد النقل و ان كان في اصطلاح واحد بان نقل اهل العرف لفظا من المعنى اللغوي الى معنى آخر عرفي ثم من ذلک الى آخر كما ههنا و اما في الاصطلاحين فبطريق الاولى كما اذا نقل اهل اللغة لفظ الاصل من المبني عليه الذي هو ايضا معنى لغوي الى معنى آخر لغوي مثلا ثم نقله اهل العرف الى الدليل الذي هو معنى عرفي فيكون النقل الاول في اصطلاح اهل اللغة والثاني في اصطلاح اهل العرف.

قوله فيها: والحق ما قال المفيد آه حاصله بيان الوجه الثاني لذلک الفاضل بان لوحمل الاصل بالمعنى اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه ويبني عليه يشمل الاقسام اعني مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح مع انه لا يحتاج الى النقل فحقية هذا الوجه لامرين الاول عدم الاحتياج الى النقل والثاني شموله للاقسام بخلاف الوجه الاول لإنه يختص بمباحث الادلة. والله اعلم

قوله فيها: و بهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم آه غرضه الرد على مولانا عبدالعلى (رحمه الله) لما قال ان مراد شارح مختصر الاصول من قوله ان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله ان الاصل مستعمل في المعنى اللغوي و اذا اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم و علمنا من الخارج ان مبناه ليس الا دليله فبهذا الوجه يراد بها الدليل لا أن لفظ الاصل بمعنى الدليل حتى يلزم تعدد النقل و حاصل الرد انه مبنى على عدم رجوع بعض

الأعاظم الى كلام المفيد لانه وجه هذا المقام بتوجيهين و قد خلطهما بعض الاعاظم حيث حمل ما ذكر في المتن على التوجيه الآخر المتروك في المتن. والله اعلم

قوله فيها: و منها ما اشار اليه المصنف في حاشية آه هذه خدشة اخرى على الوجه الاول مما قال شارح مختصر الاصول وقبل الشروع في توضيحه اذكر امرين احدهما: ان الوضع في جانب اللفظ على قسمين شخصى ونوعى فالنوعى ان يلاحظ المفهوم الكلى في جانب اللفظ فيكون وضع اللفظ اجمالا في ضمن امر كلى كما يقال كل ما كان على وزن فاعل فهو موضوع لذات من له الفعل و وضع الاضافة ايضا من هذا القبيل لان الواضع لاحظ المفهوم الكلى اعني كل اسم اضيف الى الآخر فهو موضوع لارتباط الاول بالثاني سواء كان بالكلية والجزئية او بالمالكية والمملوكية وغير ذلك ثم وضع افراد الاضافة في ضمنه كوضع المشتقات و ثانيهما ان قول الماتن فمن حمل على القاعدة آه رد منه على صاحب المحكم بانه حمل لفظ الاصل في اصول الفقه على القاعدة و ان هذا الاغفلة عن هذه الضابطة التي ذكرها المفيد بقوله انه اذا اضيف آه . الله اعلم

ثم حاصل الخدشة ان وضع الاضافة نوعى كما عرفت و هو يقتضي مناسبة ما بين المضاف و المضاف اليه و هى متحققة ههنا بالافتقار والاحتياج لان القواعد المرادة من الاصول محتاج اليها للفقه فصح هذه الاضافة مع ارادة القاعدة من الاصل دون الدليل وليس و ضعها شخصيا حتى يقتضي مناسبة مخصوصة بينهما اعني الجزئية مثلا حتى يكون معناه القواعد التي هى اجزاء الفقه فيرد عليه بانها ليست كذلك اذ هى اجزاء الاصول ومباد للفقه لان فيه يلاحظ خصوص مضاف اعني لفظ الاصل المضاف الى العلم دون مضاف نعم بعد النظر الى الخصوص يعمل بالضابطة واذ ليس الوضع شخصيا لا وجه لهذه الضابطة.

قوله فيها: مطلق المناسبة و العلاقة متحققة آه و هى علاقة الافتقار والاحتياج . قوله فيها: قلنا في الجواب. هذا رد لتلك الخدشة حاصل الرد ان الامر كذلك لكن اضافة الاصول الى الفقه مرجحة عرفا لارادة الدليل من الاصل فلو كان المراد منه القاعدة كما

قال صاحب المحكم لصار المتبادر منه بحسب العرف الكلية والجزئية والحال انها لا يصح ههنا كما مر وسيجئ في العلاوة. والله اعلم

قوله فيها: او كأنه منع آه. هذا جواب آخر لذلک الخدشة بان الامر كذلک لكن اصطلاح العرف منع استعمال الاصل عند الاضافة الى العلم الا بمعنى الدليل و لا مشاحة في الاصطلاح و الفرق بين الجوابين واضح لان مبنى الاول على جواز ارادة القاعدة منه الا ان الراجع منه ارادة الدليل عرفا و مبنى الثاني على عدم جواز ارادتها منه لاجل العرف و مافي الحاشية من قوله لمعناها لا لافرادها آه سهو والصحيح لمعناها لا افراد ها. والله اعلم وعلمه اتم.

قوله ﴿على ان قواعد العلم مسائله لا مباديه آه﴾ هذا رد آخر على صاحب المحكم بان ارادة القواعد من الاصول باطل اذ يكون معناه مسائل الفقه مع ان المذكور في علم الاصول ليس مسائل الفقه بل مسائل الاصول و مباد للفقه قال المحشي في حاشية رقم – ٣– والحق أن كلا الايرادين آه غرضه دفع اعتراض المصنف (رحمه الله) عن صاحب المحكم بأن صاحب المحكم في صدد التجويز دون الارادة يعني أن مراده إمكان ارادة القواعد من لفظ الاصول امكانا ذاتيا لا الامكان الوقوعي اى الارادة بالفعل وما ذكر في الاعتراض عليه من دلالة العرف وكون قواعد العلم مسائله لامباديه انما يدل على عدم الارادة بالفعل وهو لا يقول بها كما ان عدم النهار بعد طلوع الشمس ممكن باعتبار الذات لانه ممكن باعتباره ومحال بالنظر الى العلة التامة له اعني طلوع الشمس.

قوله فيها: لا يقال ارادة الدليل آه غرضه الرد على الدفع المذكور بان ارادة القواعد وانكانت بالتجويز الذاتي دون الوقوعي لكنها محال لان ارادة الدليل عند الاضافة اصل راجح وارادة القاعدة مرجوحة ولاشک ان ارادة المعنيين من المشترک معا غير صحيح فعند ارادة القاعدة التي هي مرجوحة يترک ارادة الدليل التي هى راجحة لا محالة لما مر و ان هذا الا ترجيح المرجوح وهو محال والمفضى الى المحال محال.

قوله فيها: لانا نقول التجويز بالنظر آه غرضه الجواب من ذلك الرد حاصله ان التجويز الى نفس الالفاظ الموضوعة وعدم اباء المقام يعني لو نظر الى نفس وضع لفظ الاصل للقاعدة ايضا مع قطع النظر عن الضابطة المبنية على العرف والى ان المقام لا يأباه لان معنى قواعد الفقه قواعد لها اختصاص بالفقه لا بالجزئية والكلية بل لأنها قواعد تحتاج إليها مسائل الفقه في الاستنباط عنها وهذا المعنى مناسب للمقام ايضا لكن مع قطع النظر المذكور فتجويزه مما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل نعم ارادة القواعد بالنظر الى الضابطة مستحيلة فالمراد عنده كلا المعنيين لكن لا معا بل احدهما بالنظر الى امر و ثانيهما بالنظر الى امر آخر فلا يلزم ترجيح المرجوح ولا الجمع بين معنيي المشترك ارادة من لفظ واحد معا. والله اعلم.

قوله فيها: و بهذا ظهر جواب العلاوة آه يعني ان الرد المذكور بالعلاوة ايضا يندفع بهذا التحقيق لانا لا نريد بقواعد الفقه مسائله حتى يرد ما يرد بل قواعد لها اختصاص بالفقه بان كانت محتاجة اليها لمسايل الفقه في الاستنباط وهذا المعنى وانكانت بعيدة بالنظر الى الضابطة المبنية على العرف لكن مراد صاحب المحكم تجويزه بالنظر الى نفس وضع اللفظ وعدم اباء المقام. والله اعلم

قوله: ﴿ثم هذا العلم ادلة اجمالية آه﴾ لما ذكر المصنف (رحمه الله) الحد الاضافي واللقبي لاصول الفقه اراد ان يبين وجه تسمية هذا العلم باصول الفقه ووقت احتياج الفقه الى هذا العلم. واعلم ان الدلائل على مسايل الفقه نوعان اجمالية وهو ما لا يكون مختصا بمسئلة مسئلة كمسئلة الاصول: الامر للوجوب و تفصيلية وهو ما يكون مختصا بمسئلة مسئلة و يسمى بالدلائل الجزئية ايضا كقوله تعالى ((وآتو الزكوة)) و انما سميا دليلين بالمعنى الذي هو عند المتكلمين اعني ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب جزئي اى مخصوص اذ بهذا المعنى يكون الدليل مفردا لا بالمعنى الذي ذهب اليه المنطقيون اعني قولان يستلزم لذاته قولا آخر اذ بهذا المعنى يجرى في المركبات والانتاج يحصل من هذا لا من الاول و تطبيق الدلائل التفصيلية على الاحكام اقامة الدليل المنطقي عليها

وبعد ما عرفت خلاصة المقام انا اذا اردنا الاستدلال على حكم فقهي كقوله الزكاة واجبة فان كان الاستدلال على نمط قياس اقتراني يؤخذ الصغرى من الدليل التفصيلى والكبرى من الاجمالى و يقال انها مامور بها و كل مامور بها واجب ينتج ان الزكاة واجبة فالصغرى مأخوذة من قوله تعالى و ((آتوالزكوة)) والكبرى مأخوذة من الأصول اعني قوله الامر للوجوب. و اذا كان الدليل على نمط القياس الاستثنائي يكون دليل الملازمة مأخوذة من اصول الفقه واما الاستثنائية سواء كانت حقانية المقدم او بطلان التالي فمأخوذة من الدليل التفصيلي مثاله لو كانت الزكوة مامورا بها فهى واجبة لكن المقدم حق لقوله تعالى ((وآتو الزكوة)) فيلزم وجوب التالي لان الامر للوجوب قال المحشى في حاشية رقم -٤- يكون الملازمة مأخوذة آه هذا سهو والصحيح الصغرى مأخوذة و ذلک الاخذ بطرق سواء كان عين مسئلة اصولية او مندرجة فيها بأن كانت عامة وهى من افراده او مأخوذة من عدة مسائل بان كانت مسائل متعددة وهى مأخوذة و حاصلة من علم جميعها.

وقوله فيها: يكون الملازمة مأخوذة منها آه. هذا سهو والصحيح دليل الملازمة مأخوذ منها و ان اريد من الاخذ الثبوت و كلمة من بمعنى الباء حتى يكون معناه الملازمة ثابتة بها فالمذكور صحيح لا غبار عليه قال المحشى في حاشية رقم -٥- كذلک ما يتوقف اتمامها آه وهو عبارة عن البحث عن أحوال الادلة والاحكام و بيان شرائطهما و قيودهما المعتبرة في كلية المقدمة كذا في التلويح.

قوله: (وليس نسبته الى الفقه كنسبة آه) مقصود المصنف من هذا الكلام الرد على صاحب المحكم حيث قال ان نسبة اصول الفقه الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة وذلک الرد بوجهين الاول مذكور في المتن وحاصله ان الدلائل التفصيلية المذكورة في الفقه لاثبات مسايله بموادها كايتاء الزكوة في قوله تعالى ((وآتوالزكوة)) و اقامة الصلوة في قوله تعالى ((واقيمو الصلوٰة)) و بصورها كالهيئة الامرية العارضة لتلک المواد من افراد موضوع مسايل الاصول فان قولهم الامر للوجوب مسئلة من الاصول و موضوعها لفظ

الامر ولاشک ان آتوا الزکوة و اقیموا الصلوة من افراده مادة و صورة بخلاف علم المنطق بالنسبة الى الفلسفة فان موضوع مسائل علم المنطق معقولات ثانوية عند المتأخرين والدلائل التفصيلية لمسائل الفلسفة کقولهم لاثبات ان الفلک کروی الشکل لانه بسیط و کلما یکون بسیطا کان شکله الطبعی کرویا ینتج ان الفلک کروی الشکل لا تکون من افراد المعقول الثاني مادة و صورة لان موادها قد تکون من الموجودات الخارجية كما في هذا المثال و حصولها للذهن في المرتبة الاولى و مصداقها موجود في الخارج بالصدق الذاتي وهذا ينافي المعقول الثاني فكيف يكون من افراده هذا الوجه الاول من الرد والثاني: ما بينه في الحاشية المنهية المنقولة في حاشية رقم -٦- قوله فيها: اعلم انه اذا قلنا آه حاصله ان دليل الفقه مرکب في الواقع من مقدمتين احدهما: اعني الصغرى في الاقتراني و الاستثنائية في الاستثنائي مفهومة من الدلايل التفصيلية كما ثانيهما اعني الكبرى في الاقتراني والشرطية في الاستثنائي مفهومة من مسائل الاصول فثبت بهذا ان حاجة الفقه الى الاصول باعتبار المادة اعني احدى المقدمتين واما المنطق فيبحث فيه عن هيئة القياس و شكله بعد تحصيل المقدمتين فاحتياج الفلسفة اليه في صورة الدلائل وشكل القياس لا في احدى المقدمتين بان تكون مأخوذة منه وهذا الاحتياج وان كان في دلائل الفنون كلها لا لفلسفة بخصوصه لكن لزيادة الدلائل العقلية فيها كان المنطق كأنه محتاج اليه لها خاصة. والله اعلم

قوله فيها: والكيفية العارضة آه غرضه الاشارة الى ان المنطق انما يحتاج اليه في كل علم باعتبار صورة الدليل كما في هذا المثال فكذلك هو للفلسفة بخلاف الاصول فانها كانت باعتبار المادة اعني المقدمة. والله اعلم

قوله فيها: ان قلت هذا في غير القياس آه هذا اعتراض على هذه المنهية بموضعين الاول ان الدلائل التفصيلية المذكورة في الفقه ان كانت من كتاب الله او سنة رسوله او اجماع الامة فمسلم ان عند تطبيقها على احكامها محتاجة الى المنطق في الصورة والكيفية والى الاصول في المادة كماذكره في ذلك التطبيق بقوله فيها: اذا قلنا مثلا هذا مأمور به آه

لكن اذا كان الدليل التفصيلي في الفقه من القياس الفقهى فعند تطبيقه على الحكم لانسلم انه يحتاج الى المنطق صورة و كيفية والى الاصول في المقدمة لان البحث في كل من الاصول والمنطق من الكيفية القياسية فكل مسئلة متعلقة بالكيفية اذا احتيج اليها في صورة تطبيق القياس الفقهى فهى مذكورة في ذلک البحث من الاصول فلا احتياج الى المنطق صورة وايضا لما كان البحث فيه من الكيفية فاحتياج الفقه اليها في الكيفية لافي المادة اعني الكبرى فكيف يصح ما يفهم من المنهية ان احتياج الفقه الى الاصول باعتبار المادة مطلقا.

قوله فيها: قلت هب ان الظاهر كذلک آه هذا جواب ذلک الاعتراض من الموضع الثاني صريحا والاول اشارة حاصل الجواب ان المعترض بنى كلامه على الظاهر وفيه نسلم ذلک واما المصنف فبنى كلامه على التحقيق وفيه لا اعتراض لان التحقيق ان ما يذكر في الاصول ليس بحثا من هيئة القياس بل بيان كبرى القياس اعني كل ما ثبت بالقياس فهو حكم الله فيكون الصغرى من الفقه والكبرى من الاصول مثاله حرمة التفاضل في الجص ثابت بالقياس وكل ما ثبت بالقياس فهو حكم الله فحرمة التفاضل في الجص حكم الله. فقد علم ان عند تطبيق الدليل القياسي يحتاج الى الاصول في المادة والى المنطق في الصورة اذ لا يبحث في الاصول من الكيفية على التحقيق.

قوله فيها: فتفكر آه اشارة الى الجواب على تقدير التسليم يعني سلمنا ان البحث في الاصول عن الهيئة لكن المراد من الهيئة بيان شرائطه السبعة وكيفية استنباط الحكم الشرعى منه لا الهيئة بمعنى شكل القياس.

قوله ﴿بخلاف المنطق آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم -۷- ولايخفى عا فيه فانه آه غرض المحشي جواب من قبل صاحب المحكم عن الرد عليه المذكور في المتن بان المعقول الاولى الذي هو دليل الفلسفة يمكن ان يكون من افراد المعقول الثاني الذي هو موضوع مسئلة المنطق بان يكون المعقول الثانوي عارضا للمعقول الاولى وهو وان لم يكن من افراده باعتبار انه ذاتيا للمعقول الاولى ولا استحالة فيه كما ان مفهوم الامر الذي هو

موضوع مسئلة إصول الفقه عرضي لاضرب و اقيموا و آتوا اذ هو بوضع الواضع كذلک دلائل الفنون من افراد القياس الذي هو موضوع المنطق وهو يصدق عليها صدقا عرضيا.

قوله فيها: فالحق ان اتحاذ النسبتين آه. اذ الاتحاد من كل الوجوه ينافي الاثنينية كما لا يخفى، فلا يقال لهما نسبتين بل نسبة واحدة.

قوله فيها: والرد من المصنف في معرض الرد آه اى رد المصنف على صاحب الحكم مردود. والله اعلم

قوله ﴿والفقه حكمة آه﴾ اعلم اولا ان هذا عطف على قوله فالاصل آه و بيان لمعنى المضاف اليه بعد بيان معنى المضاف ولم يبين معنى الفقه لغة لوضوحه فاورد موضعه ذكر خاصة مختصة للفقه ليفيد الناظر بعد استيفاء تعريفه تميزا تاما لانه يكون بمنزلة التعريفين وثانيا معناه انه حكمة اى علم تصديقى شامل لليقين والظن عند اهل الشرع لاعتبار الشارع غلبة الظن حيث اوجب العمل بمقتضى الظني بخلاف اصطلاح الفلسفة فان الظان عندهم لا يسمى حكيما ولا الظن حكمة لعدم وجوب العمل بمقتضاه عندهم وذلک التصديق اما بثبوت الاحوال للاعمال البدنية والاخلاق النفسانية او بثبوت الاحوال للاعمال البدنية فقط الاول فقه بالمعنى العام والثاني فقه بالمعنى الخاص والتصديق بثبوت الاحوال للاخلاق النفسانية فقط تصوف.

﴿فرعية﴾ اى متفرعة على الاعتقادات واصول الفقه ومباديه وثالثا زعم بعض العلماء ان قول المصنف الفقه حكمة فرعية آه تعريف للفقه والذي يذكر بعده بقوله وعرفوه بانه آه ايضا تعريفا له الا ان الاول مرضى له حيث لم ينسبه الى الغير والتعريف الثاني غير مرضى له حيث نسبه الى الغير بقوله وعرفوه ووجهه ورود الايراد عليه فرد ذلک البعض ان مثل ذلک الايراد وارد على الاول ايضا لان المراد من الحكمة اما العلم مطلقا فيكون معنى قوله الفقه حكمة اى علم بالاحكام ولاشک انه حاصل للمقلد ايضا فيدخل علم المقلد فيه وهو كما ترى واما العلم الحاصل من الدلائل التفصيلية بجميع الاحكام اذ العلم

ببعض الاحكام لا يسمى حكمة فهذا التعريف غير جامع لثبوت لا ادرى و يجاب بان المراد منه المعنى الثاني و يراد منه الملكة فيجوز التخلف لكن قد عرفت ان هذا الزعم باطل لانه خاصة لا تعريف فرد الزاعم من قبيل بناء الفاسد على الفاسد قوله: ﴿ولا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم -٨- ولايحمل على المقلد بالحمل الاشتقاقى آه. غرضه منه اولا: بيان المعنى بان القول بمعنى الحمل وثانيا دفع ايراد بان حمل الفقه على المجتهد ايضا لايصح لان المجتهد ليس بفقه بل فقيه فدفعه بان المراد من القول الحمل الاشتقاقي وهو يصح عليه دون المقلد لا الحمل بالمواطاة حتى يرد ما يرد وما في الحاشية من قوله عن الطاعة سهو والصحيح عن الطاقة اى عن طاقة المجتهد وكذا قوله فيه بورود الايراد عليه آه الصحيح لورود الايراد عليه.

قوله ﴿والتخصيص بالحيسيات آه﴾ غرضه دفع ايراد بان المذكور ليس الخاصة المختصة بالفقه لان لفظ الحكمة يشمل التصوف ايضا اذ الحكمة عبارة عن العلم بثبوت الاحوال سواء كان للاعمال البدنية او الاخلاق النفسانية فالمناسب ان يورد قيدا مخرجا وحاصل الدفع ان تخصيص الفقه باعمال الجوارح حديث محدث من المتأخرين واما في العرف القديم فالفقه شامل للتصوف كما مر. قوله ﴿نعم الاحتراز عن الكلام آه﴾ غرضه ايضا دفع ايراد بان الفقه في القديم كما يشمل التصوف كذلک كان شاملا للكلام بعينه فلم احترز عنه بقوله فرعية بل المناسب اسقاطه ليشمل له ايضا وحاصل الدفع ان تخصيص الفقه بما سوى الكلام و جعله عبارة عن المطالب العملية الشاملة للتصوف لما كان بعد عصر الشمول له بقليل من الزمان فاستمر عليه زمان مديد وصار خروجه عن الفقه عرفا مشهورا فلذا اخرجه عن الخاصة بالقيد. والله اعلم

لكن يعلم من هذا الكلام ان هذا تعريف للفقه اذ الاعتراض جمعا كان او منعا انما يكون بالتعريف و وروده على الخاصة نادر. والله اعلم

قال المحشى في حاشية رقم –۱– ص:۷. العلم الكامل آه. هذا سهو والصحيح العلم الكافل. والله اعلم

قوله ﴿وعرفوه بأنه العلم بالأحكام﴾ العلم بمعنى التصديق والاحكام جمع الحكم وله معان يطلق على النسبة التامة الخبرية والقضية المفصلة والمحكوم به والخطاب المتعلق بفعل المكلف والاثر المرتب على الخطاب اعني الوجوب والحرمة والاذعان بالنسبة ويقال لاقرار النفس والعقل الذي يعبر عنه بالانتساب وهو الايمان والتصديق الشرعى قال العلامة المحققون علي ان المراد منه ههنا النسبة التامة الخبرية وهذا المعنى خال عن التكلفات كما ترى فيكون معناه التصديق بالنسب الخبرية وان كان المراد منه القضية المفصلة فيكون معناه التصديق بالقضايا وانكان المراد منه المحكوم به يكون معناه التصديق بثبوت الاحوال بتقدير لفظ الثبوت وانكان المراد منه خطاب الله تعالى فيرد عليه ان الخطاب ايجاب الله اما للفعل او الكف منه كما سيجئ وليس هو الانشاء فكيف تعلق التصديق به. والجواب انه مؤول بالتصديق بان هذا خطاب الله لكن في ايراد هذه المعانى تكلفات كما في التلويح.

قوله: ﴿الشرعية عن ادلتها التفصيلية﴾ ومعنى الشرعية الموقوفة على الشرع سواء كان للذات او للاعتداد فلا يرد ان بعض الاحكام يتوقف عليه الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى. والمراد من الادلة التفصيلية الادلة الخاصة الموردة في الفقه لاثبات مسائلها فيكون معنى عن ادلتها ان يكون العلم بالاحكام ناشيا عن تلك الادلة فيخرج علم الله تعالى والنبي (صلى الله عليه وسلم) و جبرئيل عليه السلام بتلك الاحكام.

قوله ﴿و اورد ان كان المراد آه.﴾ حاصل الايراد بان المراد من الاحكام اما الجميع كما يقتضيه القاعدة وهى ان الجمع المعرف باللام او المضاف يحمل على الاستغراق عند عدم العهد فلا ينعكس التعريف اى لايكون جامعا لافراده لثبوت لا ادرى من الأئمة الذين اتفق على فقاهتهم وايضا الجميع غير متناهية والعلم بالغير المتناهى محال واما المطلق

بجعل اللام للجنس لتعذر الاستغراق كما مر وعدم قرينة العهد فلا يطرد التعريف اى لا يكون مانعا عن دخول علم المقلد مع انه ليس بفقه والمراد من المقلد العالم الذي لم يبلغ درجة الإجتهاد.

قوله: ﴿واجيب بانه لا يضر آه﴾ هذا جواب باختيار الشق الاول وحاصله: ان مدار الاعتراض جعل العلم بمعنى التصديق والمراد من الاحكام الجميع ومدار الجواب بالانكار عن جعل العلم بمعنى التصديق، بل هو بمعنى الملكة، فيجوز تخلف علم بعض المسائل عن تحصيل الملكة لمانع كتعارض الادلة ومعارضة الوهم العقل ومشاكلة الباطل الحق وغير ذلک ولاشک في حصول الملکة للأئمة رحمهم الله تعالى.

قوله﴿ و بان المراد بالادلة آه﴾ هذا جواب باختيار الشق الثاني وهو ان المراد من الاحكام المطلق ولا يلزم دخول علم المقلد العالم في تعريف الفقه لان المراد من العلم التصديق المقابل للظن اعني اليقين ومن الادلة الامارات اى الادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد والاجماع الغير القطعي وصلة العلم محذوف اعني وجوب العمل والباء في قوله بالاحكام سببية والمضاف الى الاحكام محذوف، فيكون معنى التعريف العلم اليقيني بوجوب العمل عليه الثابت ذلک بسبب ظن الاحكام اى: بسبب الظن الحاصل بالاحكام، يعني لما حصل لمجتهد الظن بحكم من الامارات علم قطعا و يقينا انه واجب العمل عليه لانعقاد الاجماع على ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه. ولاشک ان المقلد لا يحصل له العلم اليقيني بوجوب العمل عليه من الظن الحاصل له بالحكم من الامارات لعدم الاجماع في حقه ولا يرد ان العلم القطعى بوجوب العمل كيف يحصل من الظن بالحكم مع ان الظني لا يفيد الا الظن لان العلم القطعي حصل من الاجماع القطعي الحاصل بعد حصول الظن فالقول بان الظن بالحكم سبب للعلم القطعي بوجوب العمل انما هو مبني على التسامح اذ هو سبب لذلک بواسطة الاجماع لا بنفسه ثم الحاصل بالحكم من الامارات وانكان ظنا في الاصل لان الدليل الظني لا يفيد الا الظن لكن وجوب العمل والاتباع له قطعا و صله الى العلم بثبوت ذلک الحكم قطعا لان وجوب

العمل بطريق القطع فرع العلم بذلک الحکم بطريق القطع فيکون قطعيته مستفاد من خارج وان کان من حيث استفادته من الدليل ظنيا فيکون العلم قطعيا والظن واقع في طريقه کما في حواشي اللاهوري على الخيالي وعلى التلويح فصار مآل تعريف الفقه الى انه: علم قطعي بالاحکام الشرعية الناشي من الامارات. وظاهر تعريفه انه: علم يقيني بوجوب العمل بالاحکام وعلى هذا يرد قوله نعم يلزم آه.

قوله﴿الامارات آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم -٦- والمناسب ان يقال المراد آه غرضه الرد على المصنف بان المناسب له أن يقول والمراد بالأدلة ما يشمل الامارات. يعني المناسب له تعميم الدليل سواء کان ظنيا او قطعيا ليدخل فيها الکتاب والسنة المتواترة والاجماع القطعي والا فاطلاق الامارات على ما يفيد الظن شائع فيخرج العلم بالاحکام الثابتة بالثلاثة المذکورة عن الفقه لانها ليست من الامارات التي تفيد الظن بل من القطعيات کما لا يخفى. والجواب: من ذلک الرد ان مناسبه غير مناسب اذ حاصل السوال کما مر ان البعض لو اريد يدخل المقلد العالم لانه ايضا يعرف بعض الاحکام من الادلة القطعية بالإستدلال فيحصل له العلم بوجوب العمل بالاحکام فکيف يدفع بما ذکره المحشي بل المناسب ما ذکره في المتن کيف و قد ذکر ابوعلي في توشيحه على التلويح زبدة هذا الجواب بقوله: والحاصل انا لا نريد بالأدلة التفصيلية الأدلة القطعية او ما هى اعم منها حتى يرد ما يرد بل نريد الأدلة الظنية المفيدة للظن. انتهى وعلم الاحکام الثابتة بالثلاثة فقه اذا کان معه العلم بوجوب العمل بسبب الظن بالاحکام فاذا بلغ علم احد الى هذه المرتبة يکون علمه فقها وهو فقيه ولا شک ان المقلد ليس کذلک.

فائدة:اعلم أن المراد من المقلد العالم انما هو الذي لم يبلغ درجة الإجتهاد کما عرفت وهوالذي يحصل له العلم القطعي بوجوب العمل بواسطة الظن بالأحکام الحاصل من الأمارات فلا يرد ما في فواتح الرحموت من أن الإجتهاد متجز والکلام انما هو في المقلد الذي حصل له بعض المسائل عن الدلائل الظنية فيجب عليه العمل بمقتضى ظنه فيصدق عليه انه حصل له العلم اليقيني بوجوب العمل علي الأحکام بتوسط الظن فلا يکون

الجواب الثاني نافعا. انتهى، لانه على ذلك التقدير مجتهد وليس بمقلد وكلامنا في المقلد الذي لم يبلغ درجة الإجتهاد. والله اعلم

قوله ﴿من خواص المجتهد اجماعا﴾ والدليل على ان العلم حاصل له بوجوب العمل بالقطع انعقاد الاجماع على وجوب العمل عليه بالراجح من الامارات فيحصل قياس هكذا: هذا مظنوني مجتهدا وكل ما هو مظنوني مجتهدا وجب على العمل به فهذا يجب على العمل به . فالصغرى وجدانية والكبرى من ضروريات الدين لانعقاد الاجماع قال المحشي في حاشية رقم -٧- و اورد عليه انه لو كانت كذلك آه. حاصل الايراد ان الكبرى لو كان من ضروريات الدين لكفر جاحده لانه جاحد عن ضروريات الدين والجحود عنها كفر وهذا باطل لان الكلام في الجواز يعني تكلم العلماء واختلافهم في جواز العمل به و عدمه حيث انكر بعض العلماء من جواز العمل به لذم الظن في الشرع بقوله تعالى ((إن يتبعون إلا الظن. الآية)).

قوله فيها: وايضا ان اريد آه. هذا ايراد ثالث على ذلك بان توصيفه بالقطع لا يخلوا اما ان يكون المراد منه عدم جواز الترك ولاشك ان هذا بعينه معنى الوجوب فلا حاجة الى هذا التوصيف والقطعي بهذا المعنى لا يقابل الظني مع انه ذكره في مقابله واما ان يراد منه اليقين فلا دليل عليه بل انما يستدل على بطلان حصول اليقين له بان دليل الحكم الجزئي اى المخصوص وذلك الحكم المخصوص كوجوب النية في الطهارة الحقيقية اعني الوضوء عند الشوافع وفي الحكمى اعني التيمم عند الاحناف ظني وهو قوله عليه الصلوة والسلام (إنما الأعمال بالنيات) والمأخوذ من الظني ظني.

قوله فيها: قال بعض الفضلاء ان الضرورى آه هذا جواب عن الأول بان الضرورى من الدين يختلف بالنسبة الى المكلفين فربما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة ولا يكون بالنسبة الى اخرى كذلك ووجوب العمل للمجتهد بمظنونه كذلك لانه بالنسبة الى جمهور المجتهدين وكفر المنكر من هؤلاء ملتزم.

قوله فيها: والجواب عن الثاني بعد ذلک ظاهر آه وحاصله انا نختار الشق الثاني بان المراد من القطع اليقين وقول المعترض بانه لا دليل عليه باطل لان الاجماع القطعي دليل يفيد اليقين على وجوب العمل عليه بالظن وقوله ان المأخوذ من الظني ظني فنقول ان الامر كان في الاصل كذلک لكن بعد انعقاد الاجماع صار قطعيا كما مر. والله اعلم.

قوله فيها: اقول تكفير جاحد آه هذا رد على الجواب الاول بان الكفر بانكار ما هو ضرورى من الدين انما يلزم اذا كان ذلک ضروريا بالنسبة الى الجميع ولا يكون مختصا بجماعة دون جماعة واما اذا كان ضروريا بالنسبة الى بعض فلا، لان الحنفى اذا أنكر ما هو ضرورى بالنسبة الى الحنفية دون الشافعية لا يكفر بمجرد هذا القدر بعد محافظة ما هو ضروريات الدين مطلقا على ما بين في محله اى الفقه.

قوله فيها:ولا يتوقف الجواب عن الاول والثاني عليه آه. هذا رد ثان بان المفهوم مما ذكر توقف الجواب عن الاول وعن الثاني على التكفير حيث ذكر جواب الاول بقوله قال بعض الفضلاء وفيه تصريح به وجواب الثاني بعد اختيار شق الثاني بقوله لان النتيجة للقياس آه وفيه اشارة اليه لان الكبرى لما كانت ضرورية فانكارها كفر مع ان الامر ليس كذلک بل الجواب عن الايراد الاول ممكن بدون التكفير ايضا بانا نسلم ان الكبرى ضرورية من الدين لكن لا يكفر جاحدها لانها ليست ضرورية بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى جمهور المجتهدين وعن الايراد الثاني ممكن بمنع قوله والمأخوذ من الظني ظني و اذا كان كذلک فهذا الالتزام مما لا حاجة اليه.

قوله فيها: ولا يخفى ان كون الضرورى من الدين آه هذا رد على الجواب الثاني بان ما ذكر فيه ان لنتيجة القياس الكذائى تكون يقينية ليس بصحيح لان الكبرى وانكانت ضرورية لكنها لا تفيد اليقين لانها ليست بضرورية على الاطلاق فلا تكون متواترة و عدم التواتر دليل عدم القطع و اما الضرورى من الدين مطلقا انما يفيد القطع واليقين لانه يكون متواترا ويمكن الجواب عن هذين الردين اذا كان الضرورى بمعنى المتواتر لانه

اذا كان ضروريا عند جماعة يكون متواترا عندها فهو يفيد القطع عندها و يكفر الجاحد منها بلا مرية نعم اذا كان ضروريا بدون التواتر فوروده‌ما مسلم. والله اعلم.

قوله فيها: ففي زوايا المقام خبايا آه لعله اشار الى انه قوله كل ما هو مظنوني مجتهدا يجب على العمل به، انما يصح على قول من يقول ان كل مجتهد مصيب، اذ على ذلک التقدير يفضى ظنه الى اليقين بوجوب العمل. واما على رأى من يقول ان الحق في موضع الخلاف واحد والمصيب واحد والمجتهد يصيب و يخطئ فلا، لعدم وصول ظنه الى اليقين لاحتمال الخطاء، الا ان يقال ان على ذلک التقدير اذا علم كونه مظنون المجتهد علم كونه ثابتا بالنظر الى دليله قطعا و ان لم يعلم ثبوته بطريق الضرورة كما في التقدير الاول. واذا علم ثبوته بالنظر الى دليله قطعا وجب عليه العمل قطعا. والله اعلم.

قوله: ﴿لاظنه ولا ظنه آه﴾ يعني كذلک ظن المجتهد ليس واجب العمل على مقلده فيصدق على علم المقلد انه علم بوجوب العمل بتوسط الظن بالاحكام اى ظن مجتهده لما علمت من ان ظن المجتهد بدون قوله ليس مستنده في تحصيل علمه بوجوب العمل فكيف يصدق على علمه التعريف.

قوله ﴿فهما سيان في صدق التعريف عليهما.﴾ قال المحشي في حاشية رقم -۹- وانت تعلم ان كون العمل آه غرضه الرد على قول المصنف (رحمه الله) ،،لاظنه ولاظنه،، وايضا جواب من قبل صاحب المحكم. حاصل الرد: ان وجوب العمل على المجتهد بمظنونه كما انه من ضروريات الدين كذلک وجوب العمل على المقلد بمظنون مجتهده ايضا من ضروريات الدين فيحصل له العلم اليقيني بوجوب العمل، يعني ان الاجماع كما انه منعقد على الاول، كذلک منعقد على الثاني. والجواب ان الاجماع انما انعقد على وجوب عمل المقلد على مظنون مجتهده بعد ان يقول المجتهد بمظنونه واما قبل القول لو انكشف ذلک الظن عند ولى من الاولياء فلا نسلم انعقاد الاجماع على وجوب العمل بذلک. والحاصل: ان مستند المقلد وان كان في الحقيقة ظن المجتهد، لكن بعد قوله به. فغرض المصنف من قوله لاظنه نفى كونه مستندا بالذات وردالمحشى مبنى على انه مستنده في الحقيقة. اي:

بالواسطة، لان قول المجتهد اذا لم يستند الى ظنه ليس مستندا للمقلد كما لا يخفى. والله اعلم

قوله: ﴿نعم يلزم ان يكون آه﴾ هذا ايراد على الجواب الثاني اعني وبان المراد بالادلة آه حاصله ان مرجع الجواب المذكور الى ان المراد من العلم بالاحكام، العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بنفس الاحكام وهذا باطل لوجهين. الاول: ان الفقه حقيقة عبارة عن علم المجتهد بالاحكام نفسها. والثاني: ان الاحكام خمسة: الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة. والوجوب انما يتحقق في جانب الواجب، فان اتيانه واجب وفي جانب الحرام فان كف النفس عنه واجب، فيلزم خروج الثلاثة الباقية من تعريف الفقه. وما قال الخير آبادي في بطلان اللازم فانما هو وجه ثان فقط وهو غير مناسب مع المذكور في المتن كما لا يخفى على لبيب.

قوله ﴿الا ان يقال آه﴾ هذا جواب له باعتبار الوجه الاول بان هذا تعريف رسمي وهو يجوز باللازم ولاشك ان العلم بوجوب العمل لازم مع العلم بالاحكام الذي هو حقيقة الفقه واما الجواب باعتبار الوجه الثاني فما ذكره ابوعلي في حواشي التلويح ان المراد من وجوب العمل بالاحكام وجوب العمل بمقتضى الاحكام ولاشك ان العمل بمقتضى كلواحد من الخمسة واجب، الا ترى ان العمل مع المباح واجب بمقتضى الاباحه وهو التخيير. والله اعلم

قوله ﴿وفيه ما فيه آه﴾ هذا رد على الجواب المذكور المصدر بقوله الا ان يقال حاصله ان اللازم قسمان لازم الوجود ولازم الماهية والاول لا يحمل على المعرف وههنا اللازم من ذلك القبيل لان وجوب العمل ليس بلازم مع ماهية الفقه ومفهومه بل مع وجوده في الشخص الفقيه فلا يصح تعريف الفقه بهذا اللازم لان شرط صحة التعريف حمله على المعرف بخلاف ما اذا كان لازم الماهية المسمى باللازم المحمول اذ التعريف به جائز بلا

مرية والجواب بان هذا تعريف للفقهاء والحمل ليس بشرط فيه او انه مبنى على مذهب من يجوز التعريف بالمبائن من حيث الحمل. والله اعلم

قوله ﴿ومن ههنا علمت اندفاع آه﴾ حاصل الاندفاع ان ما هو من باب الظنون هو علم الاحكام نفسها الذي هو حقيقة الفقه والمذكور في التعريف علم وجوب العمل بناء على الجواب الثاني من اصل الاشكال وهو وان كان قطعيا لكنه لازم مع الفقه لا حقيقته و يجاب ايضا بان العلم بالاحكام وانكان ظنيا في الاصل لحصوله من الامارات لكن للمجتهد صار قطعيا بعد انعقاد الاجماع على وجوب العمل عليه كما مر قال المحشى في حاشية رقم –۱۱– اقول ان الدفع المذكور مدفوع آه غرضه الرد على قول المصنف (رحمه الله) ومن ههنا علمت آه بانا لانسلم اندفاع ذلک السوال بما ذكرت اذ غاية ما يقال في تصحيح الدفع ان هذا تعريف بالرسم والرسم يغاير المرسوم فالمرسوم من الظنيات والرسم قطعي وهذا باطل لان هذا يثبت ان ذات الفقه ليس بعلم بل هو ظني مع انهم عدوا ذات الفقه من العلوم ولاشک انه يستدعى قطعية الفقه باعتبار الذات.

قوله فيها: اللهم الا ان يقال آه هذا جواب من ذلک الرد بانهم انما عدوا الفقه من العلوم باعتبار اللازم لا باعتبار الذات فلا يرد ما يرد وايضا قد عرفت انه علم المجتهد ولاشک ان علمه بالاحكام صار قطعيا كما مر غير مرة والله اعلم. لكن بعد ما ذكر يعلم ان اختيار الشق الثاني في الجواب من اصل الاعتراض غير مناسب لما فيه من الصعوبة ما لايخفى.

قوله ﴿على ان العلم حقيقة آه﴾ جواب آخر لاطلاق العلم على الفقه وهو ان العلم قد يطلق على التصديق مطلقا يقينا كان او ظنا. والله اعلم.

قوله ﴿و بعضهم جعل الفقه آه﴾ المراد من هذا البعض هو صدر الشريعة وغرضه من ايراد تعريفه الجواب الثالث عن اصل الاعتراض بانا لمختار الشق الثاني ونقول ان المراد من الاحكام هو البعض لكن لا مطلقا بل البعض المعين اعني الاحكام القطعية لكن مع ملكة

الاستنباط فخرج علم المقلد لعدم الملكة له واشار اليه المحشي ايضا بقوله اقول ذلک المجيب آه حيث عد هذا القول جوابا ثم قوله ملكة الاستنباط آه لادخال الاحكام الظنية فلا يخرج المسايل الظنية عن هذا التعريف فلا يرد ما سيأتي بقوله ويلزم عليه آه.

قال المحشي في حاشية رقم –۱۲– ثم بعض المشائخ آه وسيأتي تحقيقه في الصفحة الآتية ان شاء الله فلا تصدع به رأسک ههنا.

وقوله فيها: وذلک يفيد آه لعله سهو قلم والصحيح وذلک بعيد.

قوله: ﴿بالأدلة الظنية آه﴾ كالخبر الواحد والقياس والاجماع الغير القطعي.

قوله﴿ قليلة جدا آه﴾ حتى قيل انها اثنان او ثلاثة.

قال المحشي في حاشية رقم –۱–۸– واجيب عنه تارة بانه لا يلزم خروج آه حاصله ان المسائل الثابتة بالأدلة الظنية غير خارجة عن هذا التعريف لان علم المجتهد بها قطعي لما مر انه يجب عليه العمل بمظنونه لانعقاد الاجماع وهو معنى اعتبار الشارع غلبة الظن وبعد ذلک يصير ظنه بالحكم علما فتذكر لكن رد هذا الجواب بقوله فيها: وفيه ان الفقه على آه حاصله انه يلزم على هذا التقدير ان يكون الفقه عبارة عن علم جميع الاحكام سواء كانت حاصلة بالادلة القطعية او الامارات لان علم جميعها قطعي لما عرفت فعلى هذا جميع الاحكام قطعية وهو بعينه اختيار الشق الاول فيرد عليه مثل ما يرد على التعريف السابق بانه لا ينعكس لثبوت لا ادري.

قوله فيها: وتارة بانا نلتزم آه هذا جواب ثان بانا نلتزم خروج المسائل الثابتة عن هذا التعريف لكن رد المصنف على هذا الجواب بقوله والتزام ذلک التزام بلا لزوم اى بلا حجة شرعية ملزمة قال المحشي في حاشية رقم –۲–۸– ولعل حجته ان الظن آه هذا كلام بعض الاعاظم أعني مولانا عبدالعلي (رحمه الله) وغرضه الرد على المصنف (رحمه الله) بان هذا التزام مع لزوم اى حجة ملزمة وهو ان خروج هذه المسائل انسب لانها ثابتة بالظن والظن مذموم من الشارع لقوله تعالى ((ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا.)) وادنى ما يثبت هذا الذم عدم صلاحية الظن للمدح عليه ولاشک ان

الفقه ممدوح للشارع والصحابة جميعا فعلم انه علم قطعي والمسائل الظنية خارجة عنه لعدم استحقاقها المدح.

قوله فيها: وفيه نظر مذكور في احسن الشروح آه هذا رد من جانب المحشي على بعض الاعاظم بان هذه الحجة والدليل باطل لان غلبة الظن باخبار الآحاد معتبرة عند الشارع لقوله تعالى ((فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة.. الى لينذروا قومهم. الآية)) فان الضمير في لينذروا راجع الى الطائفة والطائفة يطلق على الواحد كما قال ابن عباس (رضى الله عنهما) واثنين وخبر الاثنين ايضا من الآحاد وكذا بعث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الآحاد من الصحابة لتبليغ الاحكام وكذا مدح رسول الله (صلى الله علهي وسلم) معاذا بالعمل بالقياس في حكم لا نص فيه وما ذمه الشارع من الظن انما هو ظن الكفرة الغير المستند الى دليل لا مطلقه.

و اذا عرفت حال هذين الجوابين فعليك بالجواب الذي سبق من ان قوله ملكة الاستنباط لادخال الاحكام الظنية آه.

قوله ﴿بعض مشائخنا آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم -٣- علم المشروع بنفسه آه اى علم الاحكام الشرعية نفسها.

قوله فيها: معرفة النصوص آه اى اقسامها العشرين من الخاص والعام والمشترک وغيرها.

قوله فيها: وضبط الاصول بفروعها. اى: حفظ الاصول الاربعة مع استنباط الاحكام والفروع منها.

قوله: ﴿بعيد جدا آه﴾ قد ذكر المحشي في الحاشية رقم -٤- للبعد وجوها ثلاثة. الاول: ان الفقه من العلوم المدونة ولاشک ان المدون امور ثلاثة: المسائل والتصديقات والملكات. اذ تدوين المسئلة تدوين التصديق والملكة والعمل ليس فيها واجاب عنه بان الفقه عبارة عن علم المجتهد وهو ليس بمدون. والثاني: انه يلزم ان لا يكون العالم الغير العامل فقيها مع انه يطلق عليه الفقيه. واجاب عنه بان المعرف عند فخر الاسلام انما هو الفقه الممدوح في كلام الشارع وظاهر ان الفاسق لا يستحق المدح. قوله فيها: فتامل فيه

آه لعله للاشارة الى ان حقيقة الفقه عند فخر الاسلام هو علم الاحكام لكن مع ملاحظة ان يكون وسيلة الى العمل و يدل عليه قوله: والنوع الثاني علم الفروع حيث لم يقل علم الفروع وعمله واما اطلاق الفقه على العمل فمبالغة لانه المقصود من الفقه. والثالث: انه يلزم تركب الفقه من مقولتين وهو غير جائز اذ العلم كيف والعمل من مقولة الفعل ولا يتركب منهما مركبا حقيقيا كما لا يخفى واجاب عنه بان مهيات العلوم اعتبارية ولا مضائقة في تركيبها من مقولتين. والله اعلم

قوله ﴿واما لقبا آه﴾ هذا عطف على قوله واما حده مضافا. وبيان للحيثية الثانية لاصول الفقه. وهى انه اسم لهذا العلم المخصوص. واما الحيثية الاولى اعني كونه مركبا، فقد فرغ عنه المصنف. ثم اللقب علم لا بد من الاشعار فيه بالمدح او الذم، لكن اختلف فيه. فقيل: يشترط ذلک في الوضع العلمي حتى يكون معناه في ذلک الوضع الذات المعينة مع الوصف من المدح او الذم. وقيل: اشعاره بذلک باعتبار الوضع الاول يكفي وان لم يكن في الوضع الثاني اعني العلمي. والله اعلم

قوله ﴿يتوصل بها آه﴾ و كيفية التوصل ان يجعل المسئلة الاصولية كقولهم كل مامور به واجب كبرى و يضم معها صغرى سهلة الحصول كقولهم في حق الصلوة مثلا انها مامور بها ويجعل المجموع دليلا على الحكم الفقهي فيكون الترتيب هكذا: الصلوة واجبة لانها مامور بها وكل مامور به واجب فالصلوة واجبة. فالكبرى التي هي مسئلة اصولية ثابتة بدليل من الادلة الاربعة. والصغرى بالدليل التفصيلي والصغرى سهلة الحصول عبارة من ان يجعل موضوع المطلوب موضوعا فيها والوصف العنواني لموضوع الكبرى محمولا. قال المحشي في حاشية رقم –۵– توصلا قريبا كما هو المتبادر آه حاصله ان الباء للسببية والمتبادر منها القريبة وحمل الفاظ التعريف على المتبادر واجب فيكون المراد من التوصل التوصل القريب لذلک فخرجت المبادى اللغوي اى العلم بقواعد العربية والاحكامية اى العلم بالقواعد المتعلقة بالحكم والحاكم والمحكوم عليه وبه، اذ التوصل بهما الى الفقه ليس

بقريب و دخلت المبادى الكلامية اى مسائل الكلام التي هى مبادى اصول الفقه لان التوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية قريب. والله اعلم .

قوله ﴿عن دلائلها آه﴾ اى الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس قال الخيرآبادى (رحمه الله) في حاشية رقم –٦– اعلم ان الظاهر من كلام المجتهد آه غرضه الاشارة الى الاختلاف في هذا العلم هل التوصل به الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها ام به التوصل الى مسايل الفقه فذهب الجمهور الى الاول وعرفوه بانه علم بقواعد يتوصل بها الى الفقه وخصوه بالمجتهد كالفقه واليه مال المصنف كما يفهم من تعريفه و ذهب البعض الى الثاني وعرفه بانه علم بقواعد يتوصل بها الى مسايل الفقه وهذا التوصل يعم للمجتهد والمقلد و يقول بعموم الفقه ايضا لكليهما لكن الفرق بينهما ان المجتهد يستدل من الادلة الاربعة والمقلد من قول المجتهد وهم يقولون ان المجتهد حين ترتيب الدليل على الحكم الفقهي كما يحتاج الى المسئلة الاصولية لجعلها كبرى كذلک المقلد يحتاج اليها ليجعلها كذلک كان يقول التفاضل في الجص حرام لانه قال بحرمته مجتهدي وكلما قال بحرمته مجتهدي فهو حرام فالتفاضل حرام فهذه الكبرى مسئلة اصولية ولذا ذكر بعض الاصوليين مسائل التقليد والاستفتاء في كتبهم.

قوله ﴿قيل حقائق العلوم آه﴾ كالأصول والفقه والحقيقة ههنا بمعنى ما به الشئ هو هو و بذلک المعنى على قسمين ما يكون مركبا من الاجزاء الذهنية المحمولة بعضها على بعض وهى الجنس والفصل الحقيقين و يقال له الحد الحقيقي ولاجزائه الاجزاء الاتحادية ايضا كالحيوان الناطق للانسان والثاني ما يكون مركبا من الاجزاء الخارجية الغير المحمولة بعضها على بعض و يقال له الحد الخارجي ولاجزائه الاجزاء المتبائنة سواء كانت للماهية الحقيقية كالمادة والصورة للجسم الطبعي او للماهية الاعتبارية كالمسائل للفن كلا او بعضا.

قوله ﴿المدونة آه﴾ احتراز عن العلم الغير المدون المنقسم الى الحضوري والحصولي والقديم والحادث اذ ليس خقيقته المسايل لا كلا ولا بعضا الذي يترتب عليه الغاية بل حقيقته مختلف فيها هل هى بدهية أم نظرية و تنقيحها هل هو عسير ام يسير. والله اعلم

قوله ﴿او ادراكاتها آه﴾ الادراک وان كان عاما لكن ما يكون حقيقة العلم انما هو الادراک التصديقي فالمراد من الادراكات التصديقات.

قوله ﴿لاجل البصيرة آه﴾ اشارة الى ان التعريف جزء من مقدمة العلم لكن بمعنى ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة لا منها بمعنى ما يتوقف عليه نفس الشروع.

قوله ﴿رسوم آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم -۷- قوله رسوم لا حدود للوجهين آه حاصل الوجه الاول ان الحد انما يكون بالذاتيات والذاتيات للعلوم اما مسائل العلوم او ادراكاتها وحد العلم لا يمكن بهما لان حد العلم يكون جزءا من مقدمة العلم ولاشک انها تكون خارجة عن العلم ويكون الشروع فيه موقوفا عليها فلو جعل المسايل او التصديقات حدا للعلم لزم توقف الشروع في العلم على الشروع فيها لانها مقدمته فيلزم توقف الشئ على نفسه وكذا يلزم خروجها عن العلم لان المقدمة تكون خارجة عنه مع ان ذاتيات الشئ لا بد من ان تكون داخلة فيه فيلزم دخول الشئ وخروجه.

قوله فيها: وفيه ما افاد بعض الاعاظم آه هذا رد على الوجه الاول وحاصله ان للمسايل ادراكين تصوري بان يتصور مفهومات تلک المسائل بدون التصديق بها اذ التصور يتعلق بكل شئ ولا شک ان المسائل باعتبار ذلک الادراک يمكن ان تكون مقدمة العلم لانها بذلک الاعتبار ليست أجزاء العلم بل هى خارجة عنه. و تصديقي و بذلک الاعتبار تكون أجزاء العلم وداخلة فيه فيجوز تحديد العلم بالمسايل لكن بالاعتبار الأول فلا يلزم دخول الشئ الواحد و خروجه ولا توقف الشئ على نفسه لتغائرها باعتبار الإدراک.

والجواب أن: المسائل لما كانت متباينة فليس بينها ذاتي مشترک بل لها جهة وحدة كالموضوع والغاية وباعتبارها تعد علما واحدا ومن كل واحد من تلک الجهة يؤخذ

خاصة مشتركة والتعريف لها رسم لاحد كما قال المصنف فما في الحاشية من قوله:فلو كان مقدما آه سهو قلم والصحيح فلو كان مقدمة وايضا قوله فيها:بإعتبار العلم مقدمة آه والصحيح بإعتبار العلم التصوري وايضا قوله : ومفهومهما آه الصحيح وتصورها بمفهوم كلي وايضا قوله: ماهية المصنف الصحيح والوجه الثاني ما بينه المصنف آه يعني الوجه الثاني لكون ما يذكر في المقدمات رسوم لا حدود ما بينه المصنف في المتن بقوله بناء على ان المركب آه حاصله انک قد عرفت ان اجزاء العلم اجزاء غير محمولة والمركب منها لا جنس له و لا فصل له فلا حد له اذ هو عبارة عنهما اذ لو وجد الجنس والفصل له لزم تعدد الذاتي اذ الاجزاء الغير المحمولة أعني المسايل ذاتيات للعلم فلو وجد الجنس والفصل ايضا له كان ايضا ذاتيات له فيلزم تعدد الذاتي في مرتبة واحدة ولاشک انه يستدعي تعدد الذات وهو باطل والمفضي الى الباطل باطل وايضا هو يستلزم الاستغناء عن الذاتي لحصول الكفاية بأحدهما فلا يحتاج إلى الآخر وهو كما ترى.

قوله ﴿وفيه نظر اشرت اليه في السلم آه﴾ هذا رد على الوجه الثاني وحاصل الرد انه لا بأس بأن يكون للمركب من الأجزاء الغير المحمولة جنس وفصل كالإنسان فإنه مركب من الأجزاء الغير المحمولة وهى المادة أعني البدن والصورة أعني الروح مع أن له أجزاء محمولة وهى الجنس أعني الحيوان والفصل أعني الناطق وما يلزم من تعدد الذاتي فإنما هو تعدد بالاعتبار لا بالحقيقة فإن بدن الإنسان المركب من اللحم والدم والعظم إذا أخذ بشرط لاشئ فهو مادة له و إذا أخذ لا بشرط شئ فهو حيوان و جنس والروح إذا أخذ بشرط لا شئ فهو صورة و إذا أخذ لا بشرط شئ فهو ناطق وفصل فعلم أن الفرق بين الأجزاء المحمولة والغير المحمولة بالإعتبار لا بالذات فصار تعدد الذاتي بالإعتبار ولا استحالة فيه بل الاستحالة أعني تعدد الذات والإستغناء وغيرهما انما تلزم إذا كان تعددا بالحقيقة و إذ ليس فليس. فههنا في العلوم ايضا يجوز أن يكون لها أجزاء محمولة اعني الاجناس والفصول المأخوذة في تعريفاتها كما أن لها أجزاء غير محمولة اعني المسايل فتكون تعريفاتها حدودا لا رسوما و ان تكون تلک الاجزاء المحمولة مأخوذة من الأجزاء الغير

المحمولة كما قد مر طريق الأخذ في مثال الإنسان وصرح به الفاضل الخير آبادي في حاشية رقم -٩- بقوله فالمسائل المذكورة آه حاصله أن المسائل او إدراكاتها التصديقية مادة العلوم إذا أخذت بشرط لا شي وجنس مأخوذ في التعريف أى علم بقواعد إذا أخذ لا بشرط شي و خصوصيتها وهي ههنا كون المسائل بحيث يتوصل بها إلى إستنباط الأحكام الفقهية صورتها إذا أخذت بشرط لاشي و فصل مأخوذ في التعريف أى يتوصل بها إذا اخذ لا بشرط شي لكن لا يخفى ما فيه فإن جريان هذه المراتب إنما يكون في المفردات المبهمة الكلية في إصطلاحهم فكيف في المسائل التي انتفى فيها الثلاثة ولو صلح ذلک الجريان فيها لجرى في اصطلاحهم اذ هو مبين لاطلاقاتهم فالحق في اثبات كون التعريفات رسوما هو الوجه الأول و أنه لا جنس ولا فصل الحقيقيين للعلوم و ان ما يذكر في التعريفات اجناس و فصول اسمية اصطلاحية. والله اعلم

فائدة: اعلم ان المادة والصورة على نوعين حكمي و تشبيهي. فالأول: هو أجزاء الجسم الطبعي المعبر عنه بجوهر بسيط لا يتم وجوده بدون ما حل فيه و بجوهر ممد في الأقطار الثلاثة الاول الهيولى و الثاني الصورة الجسمية. والثاني: هو الجنس والفصل في مرتبة بشرط لا فما قيل أن الجنس والفصل مأخوذان من المادة والصورة إنما هو المادة والصورة التشبيهية لا الحكمية لأنهما ثابتان للأعراض مع أنه لا مادة لها و لا صورة الحكمين وايضا هما اجزاء الماهية والمادة والصورة الحكميين اجزاء الوجود، والماهية مقدم على الوجود فكيف يصح الأخذ. والله اعلم

قوله ﴿لنعم يلزم اتحاد التصور آه﴾ هذا رد آخر على جعل هذه المفهومات حدودا حاصله أنه و إن لم يرد الإعتراض المذكور سابقا بقوله و إلا لزم تعدد الذاتي آه لكونه مندفعا بما اشار اليه بقوله وفيه نظر. لكنه يرد على ذلک التقدير اعتراض آخر وهو لزوم الاتحاد بين التصور والتصديق مع انهما نوعان تحقيقا وذلک لأن العلم إما عبارة عن التصديقات أو عن المسائل كما ذكره في المتن فإنكان الأول فاللزوم مبني على إتحاد الحد والمحدود والإتحاد ثابت بالذات و إنكان الثاني فلأن المفهومات التصورية متحدة مع

المسائل بناء على الإتحاد بين الحد والمحدود وتلك المسائل معلومة بالعلم التصديقي فتكون متحدة معه بناء على الاتحاد بين العلم والمعلوم فتكون تلك المفهومات متحدة مع التصديقات لان متحد متحد الشئ متحد مع ذلک الشئ ولا شک ان المفهومات تصورات فلزم الاتحاد بين التصور والتصديق بالواسطة. والجواب أن: لزوم اتحاد التصور والتصديق مبنى على اتحاد العلم والمعلوم وهو مبني على كون العلم بمعنى الصورة العلمية و لا استحالة في الاتحاد بينهما على ذلک التقدير بل كِليهما صورة علمية وهى ليست علما حقيقة بل العلم الحقيقى هى الحالة الإدراكية ولا اتحاد للعلم والمعلوم فيه. وقوله وهما نوعان متبائنان مبني على العلم الحقيقي لا على كونه صورة.

قوله ﴿مع أنهما نوعان آه﴾ اى نوعان متبائنان لوجهين. الأول: ان حقيقة التصديق تصور معه حكم و حقيقة التصور فقط التصور الساذج. والثاني: لتبائن لوازمهما فلازم التصديق خصوص المتعلق ولازم التصور عمومه و بين العموم والخصوص تباين وتبائن اللوازم يستلزم تبائن الملزومات. والله اعلم

قوله ﴿فتفكر آه﴾ لعله اشارة إلى الجواب عن قوله نعم كما عرفت و يحتمل أن يكون أمرا بإمعان النظر في ما ذكر من لزوم الاتحاد كيف هو. والله اعلم

قال في المنهية في حاشية رقم -١٠- بناء على اتحاد العلم والعلوم آه هذا سهو والصحيح على اتحاد العلم والمعلوم. قوله فيها: و ايضا هما متحدان آه هذا سهو والصحيح وايضاحها انها متحدة. اى: ايضاح المنهية بأن المسائل متحدة آه. قوله فيها: على اى تقدير يتحد مع آه هذا سهو والصحيح وعلى اى تقدير تتحد مع آه. قوله فيها: و متحد المتحد آه هذه الحاشية ناقصة اصله هكذا اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان متحد المتحد آه. قوله فيها: والشبهة لا اختصاص لها بهذا المقام آه حاصله ان شبهة الاتحاد لا اختصاص لها بمقام كون التعريفات حدودا لا رسوما بل ترد كل موضوع تعلق التصور بالمسئلة او التصديق لأنهم قالوا لا حجر في التصور فيتعلق بكل شئ حتى

قوله فيها: من العلم الحقيقي آه هذا سهو والصحيح من ان العلم الحقيقي. قوله فيها: والعجب من المصنف آه لا يخفى عليك ان قوله ،،فتفكر،، انكان اشارة الى الجواب كما مر فتعجبه في غير موضع لتعرضه اليه اشارة و انكان امرا بامعان النظر في مسئلة الإتحاد كما مر ايضا فتعجبه حق. والله اعلم

قوله فيها: مع تعرضه في بعض تصانيفه لم يتعرض ههنا آه هذا سهو والصحيح مع تعرضه له في بعض تصانيفه لم يتعرض له ههنا آه والمراد من بعض تصانيفه السلم. والله اعلم

قوله: ثم اختلف في اسماء العلوم آه لما سبق تحقيق اسم اصول الفقه الذي هو علم من العلوم مضافا ولقبا ناسب ان يذكر عقيبه الإختلاف المذكور في اسماء العلوم ومن هذا الوجه ذكر الاختلاف في اسماء العلوم دون اسماء الكتب مع انها ايضا اختلف فيها بهذا الطريق.

﴿الفرق بين الثلاثة﴾ اعلم ان اسم الجنس ما وضع لمفهوم كلي بدون ملاحظة التعين كالإنسان للحيوان الناطق الحاصل في العقل ثم انكان متعينا فيه فتلك التعين معنى اللام الجنسي فالانسان مثلا يدل على المفهوم والالف واللام على التعين الذهني وعلم الجنس ما وضع لكليهما اعني للمفهوم الذي هو معنى الاسم وللتعين الذي هو معنى اللام فيكون معناه مركبا من معنى الاسم واللام كلفظ اسامة الموضوع للحيوان المفترس معنى الاسد وللتعين الذهني معنى الالف واللام وعلم الشخص ما وضع لمفهوم كلي اعني معنى اسم الجنس مع التشخص الخارجي كزيد الموضوع للحيوان الناطق مع التشخص او التشخص الذهني كمسائل الفن اذا تشخص بذهن المصنف او غيره فمجموع المسائل اذا اعتبر بدون ملاحظة القيام بذهن احد و بدون ملاحظة التعين الذهني ووضع له لفظ كاصول الفقه فهو اسم جنس واذا لوحظ مع التعين الذهني ووضع له لفظ فهو علم جنس و اذا لوحظ مع التعين الشخصي اى اذا اعتبر المجموع من حيث القيام بذهن المصنف ووضع له لفظ فهو علم شخص.

قوله: ﴿اسماء جنس﴾ هذا مذهب اهل العربية وهو المختار عند المصنف كما اشار اليه بقوله وهو الظاهر ولذا قدمه واستدلوا عليه بوجوه. الاول: ان هذه الاسماء تصدق على كثيرين وهى العلوم القائمة باذهان كثيرة فتكون وضعها اما لطبيعة مشتركة بينها او لفرد منتشر منها اى: غير معين وعلى اى تقدير تكون اسماء الاجناس. والثاني: ان هذه الاسماء تدخل عليها الالف واللام وتضاف الى شئ كما في قوله كذا قال صاحب الكافية وكذا في الفقه و يقال كافية ابن الحاجب و فقه الفقهاء. والثالث: وقوع لفظ القرآن منصرفا مع انه لو كان علما كان غير منصرف، لتحقق العلمية والألف والنون و اذ ليس فليس و ما قيل ان دخول اللام انما هو باعتبار المعنى الاصلي الذي كان معنى جنسيا لا باعتبار المعنى الحالي العلمي او ان الدخول انما هو في كلام المولدين مردود. اما الاول: فلانه تكلف مستغني عنه و اما الثاني: فلانه قد وقع في التزيل نحو التوراة والانجيل اذ لاقائل بالفصل بين اسماء الكتب والعلوم وما في الحاشية والعجب منه لعله يكون سهوا والصحيح واعجب منه قوله: ﴿وقيل بل اعلام جنس﴾ هذا مختار سيد الأذكياء والدواني واهل الأصول واستدلوا عليه بان الوحدة معتبرة في مسميات هذه الاسماء لان مسائل الفقه مثلا اذا صدرت عن شخصين في وقتين تعد في العرف واحدة والتعين يساوق الوحدة فيكون معتبرا في مسمياتها كالوحدة ثم هذا التعين ليس تعينا شخصيا لاختلاف معاني هذه الاسماء باختلاف المحال اعني اذهان العالمين لاكتنافها بعوارض مختلفة في اذهانهم فيكون نوعيا فتكون من اعلام الاجناس.

قوله (قلنا يثبت بالضرورة) خاصل الجواب أن العلمية الجنسية انما تثبت للضرورة، الا ترى انهم لما رأوا نحو اسامة للاسد وثعالة لانثى الثعلب وغيرهما بحيث تجري عليها الاحكام اللفظية للاعلام كمنع الصرف والتوصيف بالمعارف وغيرهما، ولم يوجد التعريف اضطروا الى جعلها اعلام اجناس. وليست تلك الضرورة متحققة في اسماء العلوم والكتب. والله اعلم قوله (وقيل بل شخصية) حاصل ما ذكره في الدليل ان الفقه مثلا لو كان اسم جنس او علم جنس لكان صادقا في الخارج على كل جزء من اجزائه التي هى

مسائله لانهما لوضعهما للمفهوم الكلي ينبغي ان يصدق في الخارج على كل جزء من اجزائها كالماء، فانه اسم جنس يصدّق على كل جزء من اجزائه، مع ان الفقه لايصدق على مسئلة مسئلة، واذا لم تكن كذلک فلا محالة تكون من اعلام الاشخاص. اذ لا ثالث سواه. والله اعلم.

قوله (وفيه انه منقوض بالبيت) هذا نقض اجمالي وهو عبارة عن منع دليل الخصم على الاجمال بدون تعين مقدمة او ملازمة من الدليل بان يقال ان دليلک غير صحيح ولا بد من شاهد على عدم الصحة وهو اما تخلف الحكم عن دليله في موضع كما ههنا، فان مقدمات دليله جارية في البيت لانه لا يصدق على الجدار ولا على السقف للتغاير بين الجزء والكل في الوجود الخارجي، والحمل يقتضي الاتحاد فيه مع ان البيت ليس بعلم شخص كما لايخفى واما استلزام دليله المحال. والله اعلم. قوله (والحل ان المعنى الكلي قد يكون) هذا نقض تفصيلي و هو عبارة عن منع مقدمة معينة او ملازمة من دليل الخصم، فالمصنف ههنا منع الملازمة في دليل هذا القائل وحاصل دليله ما عرفت من انها لو كانت اسم جنس او علم جنس لكانت صادقة، على كل جزء من اجزائها، حاصل المنع انا لانسلم الملازمة بين كون الشئ اسم جنس او علم جنس و بين كونه صادقا على كل جزء من اجزائه لان المعنى الكلي آه. قوله (من اجزاء متفقة) اى في الاسم والذات كالاربعة اذ وحدات العدد اجزاء له وهي لا محالة تكون متفقة في الاسم والذات مثلا اذا اجتمعت التفاح يقال اربع تفاح وهى متفقة في الاسم والذات، ولو اخذنا الاثنين من التفاحة و الاثنين من الرمان لايقال لها اربعة كما لايخفى. والله اعلم قوله (او مختلفة) اى في الاسم والذات كاجزاء السكنجبين من الماء والخل والعسل اذ هى مختلفة في الاسم والذات والله اعلم. قوله (فلا يلزم من عدم الصدق) اذ يجوز مع عدم صدقه على الاجزاء ان يكون له افراد متشخصة بتشخصات الحال مثلا الفقه موضوع لمجموع المسائل وتلک المجموع من حيث المجموع كلي له افراد و اشخاص كثيرة لان تلک المجموع اذا حصل في ذهن زيد مثلا وقام به يصير شخصا واذا قام بذهن عمرو يصير شخصا اخر الى غيرهما،

و يصدق الجنس والكلي المذكور على قليل تلك الافراد و كثيرها، فلا يلزم الشخصية من عدم الصدق على الاجزاء. والله اعلم قال المحشي في حاشية رقم ۳ ص ۹: ولعلک تتفطن ان التعميم آہ هذا اعتراض على النقض المذكور بانه لا حاجة الى التعميم المذكور في المتن لعدم مداخلته في المنع المذكور لان كلا القسمين مما لايصدق على البعض فذكر واحد منهما كان كاف في المنع نعم لو اورد التعميم الذي سيجئ انفا لكان له دخل فيه وسيجئ بيانه. قوله فيها: وبيان اتفاق الاجزاء مع الكل المراد من الاتفاق ههنا وعدمه كما ذكره في الحاشية اتحاد الجزء مع الكل في الحقيقة والاسم كالماء. لا الاتحاد فيما بين الاجزاء فقط. كالاربعة فظهر من هذا قوله والا يلغوا تمثيله، آہ قوله فيها: فتقرير التعميم بحيث يكون آہ حاصل الجواب ان الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة مع حقيقة الكلي كالماء وقد تكون مختلفة معها نحو السكنجبين فالصدق على القليل والكثير من الاجزاء الذي ادعاه الخصم في الكلي انما هو في القسم الاول منه لا مطلقا، واما القسم الثاني الذي لايصدق على الاجزاء فله افراد سوى الاجزاء كما عرفت يكون باعتبارها الكلية فلا يلزم الشخصية اى فلا يلزم من عدم الصدق على الاجزاء الشخصية مطلقا كما زعم الخصم، فثبت لهذا التعميم دخل في المنع لان القسم الاول بيان ان الصدق على الاجزاء من خصوصية هذا القسم و زعم الخصم منه ان الصدق من صفات الكلي مطلقا غلط. والقسم الثاني لبيان ان عدم الصدق على الاجزاء قد يكون في الكلي ايضا نحو السكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على الاجزاء الشخصية مطلقا كما زعم الخصم فزعمه غلط والله اعلم. قوله فيها: وان صدق على الاجزاء آہ اى لا على الافراد اذ لو صدق عليها لكان عدم شخصيتها اظهر. والله اعلم

قوله: فيها و يمكن ان يقال آہ هذا جواب عن قوله والحق بانا لا نسلم ان للمجموع افرادا اذ هذا القول مبني على العرف وهم لا يعدون هذا التعدد تعددا والمخالفة عنهم شنيعة بلا ضرورة داعية.

قوله فيها: على ان القول بالشخصية آه هذا جواب آخر عنه بان القول المذكور مبني على انه موضوع للمجموع القائم بذهن الواضع لا غير فلا افراد له والله اعلم.

قوله ﴿وموضوعه الادلة الاربعة آه﴾واعلم ان الموضوع قبل الاضافة الى علم في اللغة بمعنى (نهاده كرده شده) وفي اصطلاح اهل العربية ما عين لمعنى وفي اصطلاح المعقول هو الجزء الاول من القضية الحملية وفي اصطلاح الحكماء المحل المستغني عن الحال وبعد الاضافة الى العلم فهو عبارة عما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والعارض هو الخارج عن الشي المحمول عليه بالمواطاة فالمراد منه مقابل الذاتي والذاتي بمعني المنسوب الى الذات اى الماهية النوعية او الشخصية وذلک النسبة في فن الايساغوجي بمعنى ما يدخل تحت حقيقة جزئياته وليس بذلک المعنى مراد ههنا اذ ليس المراد بالذاتي مقابل العرضي وفي فن البرهان بمعنى ما يلحق الشيئ لذاته او لما يساويه وهو المراد ههنا اذ المراد مقابل العرض الغريب فما يلحق الشيئ لذاته على نوعين اما بان يكون مقتضى ذاته كالشكل الطبعي للجسم الطبعي واما ان يكون ثابتا له بواسطة هى سفير محض المسماة بالسفيرية وهو ان يتصف بالعارض ذو الواسطة فقط لا الواسطة لا بالذات و لا بالعرض كالصبغ للثوب بواسطة الصباغ وما يلحقه لما يساويه على نوعين ايضا ما يكون بواسطة المساوي العرضي كالضاحک للانسان بواسطة المتعجب وما يكون بواسطة المساوي الذاتي كالمدرک للانسان بواسطة الناطق وعند البعض ههنا قسم آخر للعرض الذاتي هو ما يكون لاحقا له بواسطة الاخص كالقوة اللامسة للجسم بواسطة الحيوان والعوارض الغريبة على ثلاثة أقسام العارض للاخص بواسطة الاعم كالماشي العارض للانسان بواسطة الحيوان او بواسطة المبائن اما واسطة في الثبوت كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار او واسطة في العروض كحركة الجالس بواسطة السفينة.

قوله ﴿اجمالا﴾ يعني يبحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية لاقسام الادلة الاربعة التي هي اقسام اجمالية مثل خاص الكتاب والسنة كذا و يثبت كذا و كذا عامهما ز

مشتركهما كذا و حكمهما كذا واما التفصيل بخصوص آية كالتفصيل في قوله تعالى ((واقيموا الصلوة)) و قوله تعالى ((وآتوالزكوة)) فهو في علم التفسير.

قوله ﴿وهى مشتركة آه﴾ وهذا دفع اعتراض وهو ان وحدة العلم بوحدة الموضوع و تعدده بتعدده لان بتعدد الموضوع يتعدد انواع المسائل وهي حقيقة العلم وههنا موضوع الاصول ادلة اربعة فكيف يكون علما واحدا. والجواب: ان تعدد الموضوع انما يستلزم تعدد العلم اذا لم يكن لذلک المتعدد جهة وحدة. اى: وصف وقيد يكون ذلک المتعدد واحدا بسبب ذلک القيد والوصف وههنا كذلک اذ الادلة الاربعة مشتركة في الايصال الى حكم شرعي واما عدم جعل تلک الجهة موضوعا وانكانت واحدة كما توهم فلانهم لا يبحثون عن الجهة بالذات بل يبحثون عن الادلة مقيدة بتلک الجهة.

قوله ﴿وماقيل أن البحث آه﴾اعلم: أن الإيصال لما كان قيدا للموضوع و يعبر عنه بحجية الحجج ايضا ولاشک أن موضوع العلم و قيوده يكون مفروغا عنه في العلم فعلم أن المسئلة القائلة أن الإجماع حجة والقياس حجة ليس من الأصول واختلفوا فيه بأنها من أى علم هو فقيل من الفقه ولما ورد عليه أن موضوع الفقه فعل المكلف وموضوع هذه المسئلة ليس كذلک دفعه بقوله اذ المعنى انه يجب آه حاصله أن موضوع هذه المسئلة و إن لم يكن فعل المكلف في الظاهر لكنه بإعتبار المعنى فعل المكلف لأن معنى قوله الإجماع حجة أن العمل بمقتضاه واجب. والله اعلم

قوله ﴿ففيه أن هذا آه﴾ هذا هو الرد الأول على ذلک بأن وجوب العمل بمقتضى القياس مثلا فرع لثبوت كون القياس حجة فليس معنى قوله القياس حجة أنه يجب العمل آه. اذ الحجية عبارة عن كون الدليل بحيث يثبت به المطلوب ووجوب العمل عبارة عن لزوم ايجاده و شتان بينهما.

قوله ﴿على ان جواز العمل آه﴾ هذا الرد الثاني على ما سبق بان حصر الحجية في وجوب العمل باطل لأن جواز العمل ايضا من ثمراتها. واجاب عن هذا صاحب الحاشية

السابعة بقوله وفيه أنه انما ذكر آه حاصله أن ذكر الوجوب بطريق التمثيل لا للحصر فلا يضر. اصل مقصود القائل وهو رجع مسئلة القياس. حجة إلى مسئلة الفقه بصيرورةموضوعه فعل المكلف لكن هذا الجواب مردود اذ لو كان ذكرا لوجوب تمثيلا لذكر لفظ مثلا صريحا اذا الابهام في موضع التفصيل غير مناسب سيما اذا كان موهما لخلاف المقصود. والله اعلم

قوله: ﴿ومن قال ان الحجية ليست آه﴾ نقل المصنف (رحمه الله) كلام صاحب التحرير حيث قال إنها ليست بمسئلة ولا يبحث عنها في علم من العلوم لأن المسئلة لا بد اما أن يكون نظرية يحتاج في التصديق بها إلى النظر أى ترتيب المقدمات او بديهية خفية يحتاج إلى ترتيب المقدمات للتنبيه ولذا تسمى مسئلة لأن المخاطب يسئل عن دليلها بلم ولاشك أن حجية الإجماع والقياس ضرورية دينية لأن من تصور الإجماع والقياس وحصل معناهما في الذهن وكذا تصور المحمول أعني الحجة لم يتوقف في التصديق بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع إلى النظر بل بدهي في الدين والكان الطرفان نظريين تصورا لأن الإجماع وكذا القياس يحتاج إلى القول الشارح أى التعريف وهو أن الإجماع إتفاق المجتهدين في عصرهم على حكم شرعي في حكم لا نص فيه وكذا القياس وهو مساواة الفرع مع الأصل في علة الحكم وتصور المحمول أعني الحجة أيضا نظري يحتاج إلى التعريف وهو ما يثبت به الحكم الشرعي والتصديق بثبوت أحد الطرفين إلى الآخر بديهي جلي في الدين والبحث عنها في الأصول استطرادي. والله اعلم

قال المحشي في حاشية رقم -٨- الا نظرية او بدهية آه الصحيح إلا نظرية او بديهية خفية.

قوله ﴿لانه وان سلم انا آه﴾ هذا رد على كلامه بأنا لا نسلم اولا انها لا يحتاج إلى دليل كيف و قد انكر النظام المعتزلى وبعض الروافض والخوارج عن حجية الإجماع و أنكر بعض عن حجية سوى إجماع الصحابة وعترة الرسول (صلى الله عليه و آله وسلم) وانكر بعض الناس سيما السلفية عن حجية القياس و يقولون أن أول من قاس شيطان او

بنو اسرائيل كما في كتبهم هداهم الله سواء الطريق و إن سلم عدم الإحتياج فنقول أنه بالنسبة إلى الدليل الاني لا بالنسبة الى الدليل اللمي.

واعلم ان الدليل الاني استدلال من الآثار على المؤثر وذلك يجرى اذا كانت المسئلة تحتاج الى الدليل باعتبار المعلومية لا بحسب نفس الأمر والوجود فيفيد ذلك الدليل العلم بها وهو مأخوذ من الإنية بمعنى التحقق واللمي هو الاستدلال من المؤثر على الأثر وذلك يجري اذا كانت محتاجة الى الدليل باعتبار نفس الأمر والوجود فيفيد ذلك الدليل وجودها في نفس الأمر.

فههنا ايضا حجيتهما معلوم لا يحتاج الى الاستدلال من ثبوت الاحكام بهما عليها لبداهته في الدين واما باعتبار الوجود النفس الامري بانهما يثبتان الحكم وهو معلوم ومسلم لكن لاى وجه ودليل ذلك الاثبات. والله اعلم

اللهم اغفر لشارحه ولكاتبه ولمن سعى فيه عبدالواحد ،،معقولي،، عفى عنه الباري.

قوله ﴿بل الحق انه من الكلام آه.﴾ اى ليس تلك المسائل من الأصول ولا ضرورية دينية بل الموافق لما في نفس الأمر أنها من الكلام كحجية الكتاب والسنة فانها من علم الكلام وهو واضح ولذا لم يبحث عنها في الاصول لانه يثبت في علم الكلام كون القرآن كلام الله و كذا يثبت فيه نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام و هذا بعينه حجيتهما والاجماع والقياس ثابتان بهما اذا الثابت من قوله تعالى ((وكذلك جعلناكم امة وسطا. الآية)) وغيره الاجماع رمن قوله تعالى: ((فاعتبروا يا اولي الابصار)) القياس. وكذلك من السنة. فحجية الجميع من الكلام. وذكر حجيتهما في الاصول لما ذكره المصنف (رحمه الله) والله اعلم.

قوله ﴿وفي موضوعية الاحكام﴾ اختلاف فذهب الغزالي (رحمه الله الى ان الموضوع هى الاحكام من حيث انها تثبت بالادلة والبحث عن الادلة راجع الى البحث عن الحكم فمعنى قوله ان خاص الكتاب يفيد الوجوب ان الوجوب يثبت بخاص الكتاب. مثلا، وقال صاحب التوضيح انه هى الادلة والاحكام جميعا. وقال: بعضهم انه هي الادلة من

حيث اثباتها للاحكام واختاره المصنف (رحمه الله) والبحث عن الاحكام عنده راجع الى البحث عن الدليل.

قوله ﴿وانما الغرض التصوير آه﴾ هذا جواب سوال وهو ان الاحكام لما لم تكن داخلة في الموضوع فما الغرض في البحث عنها؟ وحاصل الجواب ان الغرض من بحثها التصوير. اى: بيان معنى الحكم و بيان ما يختص به والتنويع. اى: بيان انواع الحكم ليثبت انواع الحكم من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة لانواع الادلة من كون الدليل قطعيا وكونه ظنيا فصار البحث عنها وسيلة للبحث عن الادلة. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم –١٣– اعلم ان الظاهر على الماهر آه غرضه اقامة الدليل على مختار المصنف قوله فيها: بدون ذكر مدلولها آه. اى: الاحكام.

قوله ﴿وفائدته﴾ إعلم ان لعلم الاصول غاية قريبة وغاية بعيدة اما الاولى فما ذكره المصنف بقوله معرفة الاحكام آه واما الثاني فما ذكره بقوله وهى سبب الفوز بالسعادة آه. قوله: ﴿في المبادى الكلامية آه﴾ المراد من المبادي القضايا التي هى مباد لعلم الاصول وكونها كلامية باعتبار انها من مسائل علم الكلام وليس المراد من هذا اللفظ القضايا التي هى مباد لعلم الكلام كما يوهم من ظاهر اللفظ.

قوله: ﴿ومنها المنطقية﴾ اى بعض ذلک المبادي هى القضايا التي من مسايل المنطق فكونها منطقية باعتبار انها من مسايل المنطق فالمبادي المنطقية من مسايل الفنين: المنطق والكلام. قوله: ﴿لانهم جعلوه جزءا آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم –٢– ١٠– اشارة الى دفع ما في التحرير آه هذه الحاشية انما هى على قوله لانهم جعلوه وترقيمه على قوله ومنها المنطقية سهو قلم حاصلها ان المصنف قد عد المسائل المنطقية من المبادي الكلامية فيرد عليه انه ليس بصحيح اذ المنطق آلة للعلوم فنسبته الى الجميع سواء ولاشک انه خارج عن باقي العلوم فكذلک خارج عن الكلام ايضا حاصل الجواب انه لا استواء في النسبة لان المتأخرين جعلوا المنطق جزءا من الكلام لا من غيره.

قوله فيها: ثم اعلم انهم انما جعلوا جزءا آه هذا بيان الباعث للمتأخرين على جعلهم اياه جزءا من الكلام حاصله ان اثبات مقاصد الكلام موقوف على الاستدلال ومعرفته من المنطق كما سيتضح في توضيح الحاشية.

قوله فيها: كمباحث الامور العامة آه وهى مقدمات لدلائل مباحث الذات والصفات لان الدليل العقلى على وجوده تعالى و اتصافه بصفة الكمال هو العالم الممكن لانه محتاج الى الجاعل و مدار الاحتياج اما الامكان الخاص كما هو رأى الحكماء والمتأخرين من الاشاعرة لانا كثيرا ما نتصور وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره الى الجاعل الابعد تصور امكانه. اوالحدوث كما هو رأى المتكلمين واستدلوا عليه بان عدم الممكن ممكن فلو كان مدار الاحتياج هو الامكان يلزم احتياج عدم الممكن الى العلة مع ان العدم لا يكون اثر العلة بل يكفيه عدم علة الوجود. ولا بد من معرفة الوجود اذ احتياج الممكن الى الجاعل في الوجود ولا بد من ان يكون الجاعل واجبا اذا الممكن لا يكون جاعلا لاحتياجه بنفسه فكيف يكون جاعلا لغيره فمست الحاجة الى معرفة الوجوب والامكان والجوهر والعرض لانهما اقسام الممكن.

﴿فائده﴾. الامر العام ما لا يختص بقسم من الاقسام الثلاثة اعني الواجب والجوهر والعرض بل يشتمل القسمين كالامكان او الثلاثة كالوجود.

قوله فيها: معرفة كيفية التاج آه وذلک الكيفية ان كان القياس اقترانيا ان يحمل الحد الاكبر على الاوسط والاوسط على الاصغر في الشكل الاول فتندرج الاصغر تحت الاكبر وهذا هى النتيجة والاشكال الباقية ترد الى الاول كما عرفت ورفع التالي ينتج رفع المقدم ووضعه ينتج وضع التالي اى اثباته ان كان استثنائيا والقضية الاولى شرطية متصلة لزومية فالحاصل ان المستدل لاثبات العقائد بحسب صورة الدليل وهيئته محتاج الى مباحث القياس وفي تصحيح مادته اى المقدمات الى مباحث الامور العامة فلذا جعلوه جزءا من كلام المتاخرين ولما يرد ان المصنف ترک اكثر المبادي المنطقية حيث لم يوردها في المقالة الاولى مع انه خلاف مقتضى جزئية المنطق دفعه بقوله وقد فرغنا عنها في السلم

آه ولما يرد عليه ان هذه المبادى المذكورة في المقالة الاولى ايضا مذكورة في الكتابين المذكورين فما وجه ايرادها ههنا دفعه بقوله والآن نذكر آه.

قوله ﴿النظر هو ترتيب المعقول آه﴾ ايها الطالب لابد لك من معرفة ما سيتلى عليك، ليتيسر لک الحال فيما سيأتي من قوله ،،والبسيط لا يكون آه. اعلم ان النظر عبارة عن الحركة الاولى اعني الحركة من المطالب الى المبادي عند اهل التحقيق وعن مجموع الحركتين اعني الاولى المذكور والثاني اعني الحركة من المبادي الى المطالب بعد الترتيب عند المتقدمين وعن ترتيب المعقول آه عند المتأخرين واليه ذهب المصنف.

توضيح المقام: ان النفس اذا حصل لها شعور ما بامر تصوري كالانسان مثلا، المشعور بانه جسم ذو حس مثلا واردت تحصيله على وجه اكمل فلا بد من ان تتحرك وتتوجه الى خزانة المعقولات اعني العقل الفعال فتحصل منها الجنس والفصل وهذا هو الحركة الاولى وهو عمل النفس ولا بد في هذه الحركة من ملاحظة مباحث الكليات الخمسة لتعرف الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة وهذا مداخلة القانون والفن ثم لا بد من ترتيب خاص بينهما ملحوظ فيه قوانين القول الشارح من تقديم الجنس وتاخير الفصل وفيه ايضا عمل النفس ومداخلة القانون كما لا يخفى ثم تتوجه الى المحدود وهذا هو الحركة الثانية وهو عمل النفس ايضا فللنفس زيادة عمل فيه و للقانون كمال مداخلة فيه وكذا اذا حصل لها شعور ما بامر تصديقى كالعالم حادث المشعور بانها قضية حكم فيها بثبوت الحدوث للعالم فقط واردت تحصيله على وجه اكمل بحيث تنكشف عندها منشا الثبوت وله فلا بد من أن تتوجه الى الخزانة كما مر فتحصل منها الصغرى والكبرى وهذا عمل النفس ولا بد في هذه الحركة من ملاحظة مباحث القضايا واقسامها لتعرف القضية المطلوبة من غيرها ثم الترتيب كما مر ولا بد فيه من ملاحظة مباحث الحجة ثم التوجه الى المطلوب التصديقى وهذا الحركة الثاني ثم الترتيب قد يكون بالمعنى المصدرى الذي هو جعل الاشياء المتعددة آه وقد يكون بمعنى الحاصل بالمصدر اعني الهيئة

الاجتماعية الحاصلة من الترتيب المصدرى وبهذا المعنى لازم مع الحركة الثانية اذ لا يكون تلك الحركة الا والهيئة الاجتماعية للمبادي حاصلة معها كما لا يخفى.

قوله ﴿واجب آه﴾ اختلف في ان النظر الموصل الى معرفة الواجب هل هو واجب على الكل ام لا فقيل انه واجب على قواصر العقول كعقولنا اما على اصحاب العقول الكاملة كعقول الصحابة فلا، بل ينكشف لها حقيقة الامر بداهة وهو ما اختاره المحشي في حاشية رقم -٣- والاكثرون على انه واجب على الكل وهو الصحيح لان ايجاب الايمان موقوف على كونه مقدورا واختياريا ولاشك ان مقدوريته بمقدورية سببه وهوالنظر الموصل فلا بد منه في ايمان كل مؤمن نعم الاحتياج في تصحيح صورة النظر وهيئته الى مباحث القول الشارح والقياس وفي تصحيح مادته التي هى المقدمات الى مباحث الامور العامة ثابت لقواصر العقول فقط كما لا يخفى.

قوله ﴿لانه مقدمة الواجب﴾ اعلم ان مقدمة الواجب على قسمان. احدهما: مقدمة وجوب الواجب كالنصاب لوجوب الزكوة. وثانيهما: مقدمة اداء الواجب كالوضوء للصلوة. والاولى ليست بواجب، بخلاف الثانية، فانها واجبة. وهى مرادة في المتن.

قوله ﴿والبسيط لا يكون آه﴾ المراد من البسيط المفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها. ثم اختلفوا في الكسب، فقال البعض ومنهم التفتازاني انه يجوز بالمفرد ايضا وفسر الكسب بملاحظة المعقول لتحصل المجهول وهو عام يتناول المفرد ايضا ولا فرق عندهم بين الكسب والتعريف وقال المشهوريون ان البسيط كاسب يجوز التعريف والكسب به مع ان الكسب عندهم ترتيب امور وقالوا ان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتق وهو مركب من الذات والصفة والنسبة فيجرى فيه الترتيب المقتضى للتعدد لكن رد هذا بان المعرف بالكسر انما هو المجمل اعني الناطق والضاحک لا معناه المركب كما ذكرت والتفصيل في حاشية شرح التهذيب للمحقق الهروى وعند المصنف (رحمه الله) البسيط كالفصل وحده والخاصة وحدها لا يكون كاسبا بل يكون معرفا وعنده فرق بين

الكاسب والمعرف بان المعرف بالكسر ما يحمل على الشئ لافادة تصوره سواء كان للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل اولا بخلاف الكاسب فانه يكون فيه للنفس زيادة عمل وللقانون مزيد مدخل اذ هو ينبئ عن المشقة وهو في الترتيب اللازم مع الحركة الثانية المسبوق بالحركة الاولى كما مر لا في المفرد اذ هو يحتاج الى الصناعة والقانون لدفع الغلط في تعين المادة فيكون للقانون فيه نفس مدخل بخلاف المركب فانه يحتاج اليه لدفع الغلط في تعين المادة والصورة معا فيكون للقانون فيه مزيد مدخل. والله اعلم.

قوله ﴿لانه لا يقبل العمل آه﴾ اى الترتيب اللازم مع الحركة الثانية ولاشک ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فليس فيه الحركة الثانية ايضا لكن لما كان عدم قبول الحركة الثانية غير ظاهر ظهور عدم الترتيب فسر الناكت العمل بالحركة الثانية لذلك وفي الحاشية رقم –٥– وقول شارح المواقف آه وقبل الشروع في توضيح الحاشية لابد لک من معرفة الفرق بين الملاحظة والتعريف، فالتعريف عبارة عما يقصد به التصور ابتداء ففيه تحصيل صورة غير حاصلة والملاحظة توجه النفس نحو المعلوم المخزون في الخيال الذي هو خزانة المحسوسات او الحافظة التي هى خزانة الموهومات او العقل الفعال الذي هو خزانة المعقولات وبعد ما عرفت فغرض شارح المواقف تصحيح مذهب من جوز التعريف بالمعاني البسيطة بان الكسب عنده ملاحظة الماهية والتوجه اليها قصدا فالمعاني المذكورة كالناطق والضاحک مثلا قد لا تكون ملحوظة قصدا اى لا تكون حاضرة في النفس بل تكون في الخزانة فاذا توجهت النفس الى الخزانة واستحضر منها المعنى المذكور ولوحظ قصدا اى على وجه يكون صورته القائمة بالذهن مرآة للانسان المعرف افاد العلم بالماهية فرد المصنف في المنهية على قوله بانه مكابرة غير مسموعة فان ملاحظة الماهية لا تكون كسبا بالاتفاق اذ ليس ههنا صورة مرتبة قائمة بالذهن تكون كاسبة للانسان مثلا بل صورة المفرد صارت مرآة له وهذا ليس باكتساب بل التفات واستدل عليه بوجوه ثلاث الاول ما ذكره بقوله:والا لكان التعريف اللفظى آه حاصله: ان التعريف الحقيقى عبارة عن حصول صورة المعرف بالكسر ابتداء واللفظي احضار

الصورة الحاصلة المخزونة الى المدركة بمجرد توجه النفس ثانيا والكسب عبارة عن التعريف الحقيقى للشئ فيرد على الشارح المذكور ان على ما ذكرت يلزم الكون المذكور كما لا يخفى. والثاني ما ذكره بقوله ولكان تذكر النظر آه حاصله ان الكسب يفيد العلم بلا مرية و تذكر النظر هو عين استحضار الصورة الزائلة عن المدركة الباقية في الخزانة الى المدركة ثانيا فلو كان هو الكسب لافاد العلم الجديد كل مرة لعدم انفكاک العلم عن الكسب ولايخفى انه كما ترى. والثالث: ما ذكره بقوله: وان المهية المعلومة آه اى ملاحظة المهية المعلومة من اللوازم البينة لاستحضار المعنى البسيط لان من استحضر المعنى المذكور وجعله مرآة للماهية فقد لزمه ملاحظة الماهية من صورته المخزونة فتكون من اللوازم اذ اللازم ما يلزم تصوره من تصور امر آخر وههنا كذلک كما عرفت ولايسمى شئ من الملزوم تعريفا حقيقيا وكسبا للازمه البين كما لا يخفى والله اعلم.قوله فتدبر لعله يكون اشارة الى دقة المقام او يكون اشارة الى الفرق بين الملاحظة والكسب.

قوله فيها: فلان يقول آه الصحيح فله ان يقول.

قوله ﴿ولا مكتسبا آه﴾ اى بالكنه لانه لا ذاتيات له لكونه بسيطا والعوارض كالماشى والضاحک مثلا بالنسبة الى الانسان لا يفيد الكنه . وما قال صاحب الحاشية انه يجوز ان يكون لبعض العوارض خصوصية مع المكتسب يحصل بها كنهه فانما يمكن فيما يكون للشئ كنه واذ ليس فليس. والله اعلم

قوله ﴿الماهية المطلقة آه﴾ اعلم ان الكلى الطبعى والماهية الكلى كالانسان اذا حصل في العقل ففيه ثلاثة اعتبارات. احدها: بشرط شئ اى بشرط تشخص و يقال له الماهية المخلوطة كالانسان اذا لوحظ مع تشخص زيد مثلا واللفظ الموضوع له كزيد يسمّى بالعلم ولا شک انه موجود ووجوده عين وجود زيد. وثانيها: بشرط لا شئ اى مع اعتبار عدم التشخص و يقال له ماهية مجردة،ولا قائل بوجوده الا افلاطون وقال بعض المحققين ان مراد افلاطون من ذلک الماهية العقول العشرة. وثالثها: لا بشرط شئ. اى: لا يعتبر معه تشخص وعدم تشخص بل يعتبر وصف الاطلاق معه، كما في الشئ المطلق

ومعنى الاطلاق: الخلو عن اعتبار التشخص وعدمه. فنفى القيدين لكن هو بنفسه قيد له اذ يكون معناه الانسان الخالى عن الاعتبارين والخلو ايضا صفة وقيد كاحد الاعتبارين المنفيين لكن هذا الوصف اى الاطلاق والتعرية معتبرة معه في اللحاظ لا في الملحوظ فذلک الكلي في مرتبة اللحاظ لاوجود له في الخارج بالاتفاق اذ التشخص لا يفارق عن الوجود الخارجى كما لا يخفى وقيد الاطلاق يأبى عنه بل له وجود في الذهن باعتبار اللحاظ و يقال شئ مطلق و يثبت له المعقولات الثانوية كالكلية والذاتية والنوعية والقضية المنعقدة منها قضية طبعية واما باعتبار الملحوظ فوجوده مختلف فيه ومختار المصنف انه موجود في الخارج بوجود الفرد او الافراد و يقال لهذا الوجود وجود الهى قبل الكثرة اى قديم ازلى لا في نفس الامر بل في انتساب العقل يعني اذا اعتبر وجود زيد مثلا بدون التشخص ونسب الى لانسان يحكم عليه بانه قديم لتجرده اذ المادى هو الشخص لاالكلي وانه تعالى فياض مطلق يفيض الوجود على شئ بعد استعداده له وهو في الكلي ثابت من القديم لعدم ارتهانه بالاستعدادات المادية بخلاف الماديات فانه تعالى وانكان فياضا مطلقا لكن لا استعداد فيها قديما لعدم مادته وصورته وابه وامه مع ان وجود المادى مرهون عليها نظيره ما قال المحققين ان المحال ليس مقدورا له تعالى لا لكونه تعالى ليس بقادر بل المحال لا استعداد للوجود فيه واما ان يعتبر مع الملاحظة اى يجعل وصف الاطلاق وصف الملاحظة لا وصف الكلي لا في اللحاظ ولا في الملحوظ وهذا في مطلق الشئ فالشئ الذي هو عبارة عن الكلي خال عن القيود كلها حتى عن وصف الاطلاق وصار الاطلاق وصف الملاحظة ومعناه ان ملاحظتک للانسان كانت مطلقة اى غير متجاوزة عنه الى قيد من القيود والقضية المنعقدة منه قضية مهملة ووجوده ايضا مختلف فيه و مختار المصنف انه موجود بعين وجود الفرد وحكمه حكم الفرد. والله اعلم

قوله ﴿الماهية المطلقة آه﴾ قد عرفت ان المراد منه الكلي الطبعي اذا الكلي العقلي والمنطقي لاوجود لهما في الخارج الفاقا بلا خلاف واما الطبغي فقد اختلف فيه ومجموع الأقوال فيه ثلاثة. الاول: انه موجود في الخارج بعين وجود الاشخاص اذ الموجود في

الخارج عند صاحب هذا القول امران: ماهية مطلقة والاشخاص المعروضة للتشخصات والوجود واحد، هما متحدان فيه لا ينفک احدهما عن الآخر في الخارج بل في الذهن اذ يمكن ان يتصور الماهية المطلقة منفردة عن الشخص و حينئذ تتصف بالكلية والاشتراک والعموم والاطلاق ولا تتصف بتلک الاوصاف في الخارج لعروض التشخص لها فيه واختار هذا القول المصنف (رحمه الله). والثاني: انها موجودة في الخارج لكن ليست متشخصة بتشخص زائد بل بتشخص هو عين تلک الماهية فهي بنفسها ما به الاشتراک وما به الامتياز والماهية الموجودة في الذهن مبائنة للاشخاص الخارجية ليست بموجودة فيها ولا مشترکة بينها. والثالث: انها ليست موجودة في الخارج بل الموجود في الخارج انما هو هويات بسيطة والكليات منتزعة عنها.

قوله ﴿والا لكان كل قطرة آه﴾ هذا دليل على مختار المصنف من وجود الماهية المطلقة حاصله انه لاشک ان الاشخاص متبائنة في الوجود الشخصی فلو لم يوجد لها ذاتی مشترک بينها موجودا في الخارج لثبت بينها تباين من كل وجه وعند ذلک لا تماثل بينها اذ هو عبارة عن اشتراک الاشياء في الماهية النوعية اعني الذاتي المشترک واذ ليس فليس و قد تقرر التماثل اجمالا فكلمة الواو في قوله وقد تقرر بمعنى اذ و علة للمقدر اعني والتالي باطل.

قال المحشي في حاشية رقم -٧- ص: ١٠ الا التشخصات المحضة آه ای بدون ذاتی مشترک في الخارج. قوله فيها: والتشخصات متبائنة آه يعني ان تشخص الشخص مبائن لتشخص الشخص الآخر والتشخص عبارة عن مجموع العوارض الخارجية وانما كان بين التشخصين تبائن اذ هما يمتاز الشخصان فلا بد ان يكون بينهما امتياز و تباين.

قوله فيها: والا يلزم التسلسل اذ في صورة آه ای لو كان لتشخصا الشخصين مشترکين في الماهية الذاتية الموجودة في الخارج لكان بين التشخصين تشخصا كليا كالانسان بين الفردين مثلا ولا شک ان ذلک الكلی ما به الاشتراک ولا بد له من مابه الامتياز فلا بد من ان يكون بين التشخصين تشخصا كليا مشترکا بينهما ولكل واحد منهما تشخصا

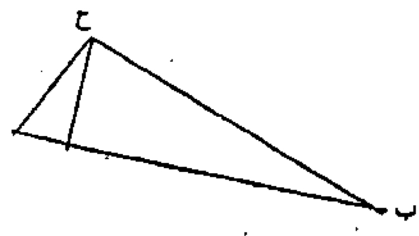
آخر يميز احدهما عن الآخر فيكون للتشخص تشخصا آخر فاما ان يكون بينهما تباين ذاتى فثبت المدعى وهى ان التشخصات متبائنة وان كان بينهما ذاتى مشترک وهو ايضا ما به الاشتراک لا بد له من مابه الامتياز ثم و ثم حتى يتسلسل وهو باطل فثبت التباين بينهما وهو ينافي التماثل المسلّم بين الجواهر.

قوله ﴿وفيه ما فيه﴾ قال المحشي في حاشية -۸- قال في المنهية اشارة إلى أنّ آه حاصله أن قول المصنف وفيه ما فيه رد على الدليل المذكور بان التماثل ثابت عند النافيين للكلي الذاتي ايضا لكنه عندهم عبارة عن الاشتراک في اخص الاوصاف اللازمة المنتزعة اى الاشتراک في الوصف العرضى لا الاتحاد في الحقيقة حتى يثبت وجود الكلى الذاتي.

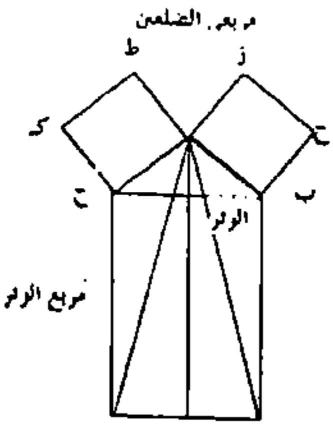
قوله فيها: ولو سلم ان معنى التماثل آه لعل وجه التسليم والله اعلم ان المعنى الثاني للتماثل غير معروف فيما بين ارباب العرف بل المشهور فيما بينهم انما هو المعنى الاول. وحاصل التسليم انا لو سلمنا ان التماثل عبارة من الاشتراک في الحقيقة فنقول ان القول بالتماثل مبنى على وجود المهية المطلقة فلو بنى وجودها على التماثل لزم الدور. واجاب عنه العلامة صاحب غبرگي رحمه الله بقوله: اقول بعون الله تعالى ان التماثل بين افراد نوع واحد مجمع عليه ومن المسلمات ولا يتوقف على شئ. والله اعلم.

قوله ﴿اقول على طور الحكمة﴾ هذا دليل آخر على وجود المهية المطلقة في الخارج في ضمن الافراد بعد ما اشار الى تزييف الدليل الاول بقوله ،،وفيه ما فيه،، و حاصل الدليل الثاني ثبوت الاتصال في الأجسام والسطوح والخطوط بابطال الجزء الذي لا يتجزى و ثبت منه ثانيا وجود المهية في الخارج اذ لو لا ذلک لكان الجسمان متبائنين ولاشک انه لا يقال لهما متصلان بل متماسان.

قوله فالوتر آه وهو الخط الواصل بين الضلعين قال المحشي في حاشية رقم –١٠– ان مربع الوتر آه اى حاصل ضربه في نفسه وهو الاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه. (شكل عروسي وحماري)



شكل حماري



شكل عروسي

قوله ﴿ان هذا السانح عزيز آه﴾ السانح بمعنى الدليل والعزيز بمعنى المبارک فيكون معناه ان هذا الدليل مبارک. لسلامته والسانح في الاصل عندهم اسم لصيد يأتيّ من جانب يسار الصياد و يمر الى جانب يمينه وهو عندهم علامة البركة يرد عليه ان هذا الدليل كيف يكون مباركا فان وجود المهية وكذا تماثل الجواهر وان كان حقا عند المتكلمين لكن بطلان الجزء وكذا ثبوت الاتصال باطل عندهم وكذا عند عامة اهل الحق وايضا كيف يثبت المصنف الحق بالباطل. واجيب: بان المنكر من وجود المهية وتماثل الجواهر طائفة من الحكماء وهم قائلون ببطلان الجزء وثبوت الاتصال فهذا الدليل الزامى بالنسبة اليهم. والله اعلم

قوله ﴿المعرف ما منع آه﴾ هذا تعريف المعرف بالكسر اعني التعريف والمراد من كلمة ما ،،الكاسب،، فيكون معنى الكلام المعرف كاسب منع آه والوالج هو ما يكون من افراد المعرف بالفتح ويكون داخلا فيه والخارج ما لا يكون من افراده.

قوله ﴿فيجب الطرد والعكس آه﴾ هذا تفريع على تعريف مذكور واشارة إلى أن المساوات شرط فيه عند ارباب هذا التعريف او كمال فيه فيكون هذا التعريف فردا كاملا له عند من لا يقول بالاشتراط. والله اعلم

قال المحشي في حاشية رقم -١٢- والمتأخرون قالوا في تعريفه آه. اعلم ان المحشي سهى في تصوير المذهبين حيث اشترط الطرد والعكس على مذهب المتقدمين لا عند المتأخرين مع ان عامة اسفار المنطق تنادى على خلافه بانهما شرط عند المتأخرين و اما المتقدمون فهم يجوزون التعريف بالاعم كما لا يخفى على من راجعها فالتعريف الذي ذكره المصنف اما بحسب المشهور بين المتأخرين او الفرد الكامل منه على رأى المتقدمين. والله اعلم

قوله: ﴿فيجب الطرد﴾ الطرد في اللغة الشمول وفي اصطلاحهم صدق المحدود على جميع افراد الحد نحو كل حيوان ناطق انسان و تفسيره بالمنع تفسير باللازم ووجهه ان اللازم مع القضية المذكورة عكس نقيضها نحو كل لا انسان لا حيوان ناطق و يلزم من العكس المنع لانه لو لم يكن التعريف المذكور للانسان مانعا لصدق على غير الانسان كالجدار مثلا و يقال ان الجدار حيوان ناطق مع ان الجدار لا انسان وقد قلنا في العكس ان كل لا انسان لا حيوان ناطق فيصدق على الجدار انه لا حيوان ناطق بحكم العكس فجاء النقض فعلم ان التعريف مانع عن الصدق على الغير ثم ما قال ناكت تحته : التلازم في الثبوت آه هو بعينه ما ذكرنا لان التلازم في الثبوت عبارة عن التلازم في الوجود بمعنى اذا وجد المعرِف بالكسر يوجد المعرَف بالفتح اى كل معرف كالحيوان ناطق معرف كالأنسان وهو للطرد المصطلح كما عرفت. قوله (والعكس) العكس في اللغة التبديل وفي الاصطلاح ههنا صدق الحد على جميع افراد المحدود نحو كل انسان حيوان ناطق وتفسيره بالجمع تفسير باللازم اذ اللازم منه جمع التعريف اذ لو لم يكن جامعا لكان فرد من لانسان لا يصدق عليه حيوان ناطق بل صدق عليه نقيضه اعني لا حيوان ناطق لاستحالة رتفاع النقيضين وقد قال كل انسان حيوان ناطق لانه معنى اصطلاحي للعكس وان هذا

الا اجتماع النقيضين كذا قال علامة غبرگي رحمة الله تعالى عليه. بحوالة التراب على حاشية القاضي.

قوله ﴿و جميع الايرادات آه﴾ قد عرفت في ما سبق ان الايراد على ثلاثة انواع احدها المنع و يقال له النقض التفصيلى والمنع المجرد وهو منع المقدمة المعينة من الدليل وطلب اثباتها بالدليل وثانيها نقض اجمالى وهو نقض الدليل بدون تعين المقدمة لكن لا بد للناقض من شاهد وهو على قسمين اما ان يقول الناقض بان دليلک مستلزم للمحال واما عدم اثبات المدعى به في موضع آخر مع جريانه فيه وثالثها المعارضة وهو اثبات نقيض مدعى الخصم بدليل.

قوله ﴿على التعريف دعاوى﴾ حاصله ان جميع الايرادات على الدعاوى والقضايا المفهومة من التعريف معارضات ليست من قبيل المنع والنقض الاجمالي لانهما يتوجهان على الدليل والمفهوم من التعريف انما هى الدعاوى والقضايا كقولنا ان هذا الحد مانع وهذا الحد جامع وهذا الحد تام دون الدلائل فلذا يتوجه الى التعريفات المعارضات اعني اثبات نقيض مدعى الخصم المفهوم ذلک المدعى من التعريف فقوله في المتن دعاوى اى معارضات وبعد ما عرفت ان في التعريف دعاوى ضمنية لا يرد انه كيف يتوجه المعارضة الى التعريف مع انه لامدعى فيه؟

قوله: ﴿وهو حقيقى آه﴾ اعلم ان الاقسام الاولية للتعريف عند الاصوليين ثلاثة وهى المذكورة في المتن وقد جعل فيه الحقيقى مقابلا للرسمى ثم للحقيقى منه اقسام اربعة لان الشئ المتصور بالذاتيات ان كان موجودا معلوما وجوده فتعريفه بالمركب من الجنس والفصل القريبين حد تام حقيقى بحسب الحقيقة وبالمركب من الجنس البعيد والفصل القريب حد ناقص حقيقى بحسب الحقيقة وانكان غير موجود كالعنقاء او موجود غير معلوم وجوده فتعريفه بالمركب المذكور اولا حد تام حقيقى بحسب الاسم وبالمذكور ثانيا حد ناقص حقيقي بحسب الاسم والاجناس والفصول في القسم الاول حقيقية وفي الثاني

اسمية اصطلاحية وقد عرفت وللرسم قسمان رسم تام وناقص واللفظي يجري فيهما كما سيوضح وعند المنطقيين الاقسام الاولية للتعريف اثنان. حقيقي: ومعناه حصول الصورة الغير الحاصلة. ولفظي: وهو ما يكون فيه احضار الصورة عن الخزانة الى المدركة بعد زوالها عن المدركة وقد كانت فيها سابقا ثم زالت عنها وذلک الاحضار يكون بلفظ اظهر مرادف و سيجئ ثم الحقيقي الذي فيه تحصيل صورة غير حاصلة اما ان يكون للموجود المعلوم وجوده فعند تركيبه من الجنس القريب والفصل القريب حد تام حقيقي بحسب الحقيقة وعند تركيبه من الجنس البعيد والفصل القريب حد ناقص حقيقي بحسب الحقيقة وعند تركيبه من الجنس القريب والخاصة رسم تام كذلک وعند تركيبه من العرضيات تختص جملتها بالمرسوم فهو رسم ناقص كذلک وان كان للشئ الغير الموجود كالعنقاء او الموجود الغير المعلوم وجوده فيجري فيه الاقسام الاربعة المذكورة لكن يقال موقع قوله حد تام حقيقي بحسب الحقيقة مثلا حد تام حقيقي بحسب الاسم وكذلک في البواقي فصار للحقيقي ثمانية اقسام واللفظي الذي فيه تحصيل صورة حاصلة بالطريق الذي مر له ايضا ثمانية اقسام اذا الفرق بينهما ان في الحقيقي حصول الصورة ابتداء باكتساب وفي اللفظي احضار الصورة وحصولها ثانيا بلا كسب جديد فجميع اقسام التعريف عندهم ستة عشر كذا قال علامة غبرگی (رحمه الله) والله اعلم.

قوله ﴿للازم﴾آه قال المحشي في حاشية رقم -١- ص(١١) وانما قال بالذاتيات او اللازم آه. هذا سهو والصحيح وانما قال بالذاتيات او اللوازم وهذه الحاشية على النسخة التي هى بصيغة الجمع اعني اللوازم لا النسخة التي هي بصيغة المفرد كما هو الآن في ايدينا.

قوله ﴿واللفظي آه﴾ قد فسر اللفظي بما يكون بلفظ اظهر مرادف وليس المراد الترادف الاصطلاحي اذ لاشک ان حصول صورة الانسان ثانيا اعني الحيوان الناطق بلفظ الانسان بعد الذهول عن المدركة تعريف لفظي مع انه لا مرادفة بين الحد والمحدود وايضا حصول صورة الانسان ثانيا اعني الحيوان الضاحک وغيره من العوارض بلفظ الانسان او

الآدمي بعد ذهولها عن المدركة تعريف لفظي مع انه لا مرادفة بين المركب والمفرد اذا الترادف هو الاتحاد في المفهوم واذليس فليس فالمراد من اللفظ المرادف كل لفظ يفهم منه ما يفهم من الآخر فلذا قال المحشي فاللفظي يجري في الحقيقي والرسمي. والله اعلم

قوله ﴿وقد اجيز بالاعم﴾ وذلک لان المقصود فيه تحصيل صورة حاصلة بعد الاختزان في الخزانة وزوالها عن المدركة و ذا يحصل بالاعم وكذا يجوز التعريف الحقيقي به عند المتقدمين كما عرفت. والله اعلم

قوله: ﴿والذاتي آه﴾ ولما ذكر الذاتي في بيان التعريف الحقيقي من قوله ان كان بالذاتيات آه فسره ههنا ليتضح التعريف الحقيقي وقال المحشي في حاشية رقم –٣– ص:

١١– يقال الفرق بالاجمال والتفصيل يكفي في صدقه آه حاصله ان الذات امرمجمل والذاتي انما هو المفصل كالانسان والحيوان الناطق فحصل الفرق بينهما لكن قد يتوهم من هذا ان ما ذكرت من الفرق لا يشفى ما في قلب السائل من عدم دخول الذاتي ههنا في الذات مع ان هذا هو المطلب بالدفع ويمكن ان يدفع. والله اعلم: بان المجمل عبارة عن صورة واحدة متعلقة بجميع الاجزاء اجمالا كما هو مذكور في المتن فكأن المجمل في الحقيقة امران الصورة الواحدة وجميع الاجزاء المتعلق بها تلک الصورة الواحدة فصار الحد التام داخلا فيه.

قوله: ﴿و قيل ما لا يعلل﴾ اى: ما لا يكون ثبوته للذات لاجل العلة لان ثبوت الذاتي للذات واجب و ضروري والمحتاج الى العلة انما هو الممكن.

قوله ﴿و ينتقض بالامكان آه﴾ حاصله: ان الإمكان عرضى مع انه يصدق التعريف للذاتي اذ ثبوته لشئ ليس لاجل العلة اذ لو كان كذلک لكان الشـ
فاما في نفسه قبل الامكان اما ان يكون واجبا او ممتنعا ثم بعد وجود الا
صار ممكنا آه وهذا محال للانقلاب في المواد قال المحشي في حاشية رقم
اى الخاص فانه عرضي آه اعلم ان الامكان على قسمين عام وهو سـ

الطرفين من الوجود والعدم سواء كان الطرف الآخر ايضا مسلوب الضرورة او لا، فيشمل الواجب والممتنع والممكن الخاص لان في الاول سلب ضرورة العدم اى عدمه ليس بضرورى سواء كان وجوده ضروريا ام لا، لكنه ضروري وفي الثاني سلب الضرورة عن الوجود بالمعنى المذكور واما عدمه فسواء كان ضروريا ام لا لكنه ضروري وفي الثالث سلب الضرورة عن الطرفين وفيه سلب الضرورة عن احد الطرفين ايضا كما لا يخفى و اذا عرفت هذا علمت ان الامكان الخاص لا يكون من اجل الغير لما عرفت واما العام فهو قد يكون لاجل الغير كما في الواجب لغيره كالعقول وكالمعلول للعلة التامة فان الوجوب بالغير هو الامكان العام لما عرفت من شموله له وكذلک عدم العقل الاول ممتنع للغير اعني الواجب وذلک امكان عام لشموله له فلذا قيد المحشي بقوله اى الخاص فانه عرضى. والله اعلم

قوله﴿واورد تعريف الماهية آه﴾ هذا واحد من دلائل الامام الرازي على بداهة التصورات باجمعها ورد على من قال ان بعضها نظري و بعضها بدهي وحاصل دليله ان تصورات الماهيات لو كانت نظرية لكانت محتاجة الى الكاسب والمعرف وهو اما نفس الماهية المكتسبة بلا تغاير اصلا لا بالاجمال والتفصيل ولا بغيرهما و اما جميع اجزائها من الاجناس والفصول وعلى كلا التقديرين يلزم تحصيل الحاصل اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان مجموع الذاتيات عين الذات واما ان يكون الكاسب هى العوارض فهو باطل ايضا لانها خارجة عن حقيقة تلك الماهية فلا تتحصل بها لانها لا تفيد الكنه.

قوله ﴿والجواب ان التصورات المتعلقة آه﴾ حاصل الجواب انا نختار الشق الثاني وهو ان التعريف بالاجزاء ولا يلزم تحصيل الحاصل لان الحد والتعريف كالحيوان الناطق مفصل والمحدود والمعرف كالانسان مجمل فثبت بينهما تغاير بالاجمال والتفصيل ثم انكان في التعريفات صورة واحدة اعني صورة التعريف كما هو عند المحقق الهروي والدواني فالحاصل في الذهن صورة الحيوان الناطق وهو كاسب ومرآة الى المجمل اعني الانسان فهو باعتبار انكشافه وكونه ملتفتا اليه بصورة الحيوان الناطق مكتسب وانكان باعتبار صورة

نفسه اعني الانسان بديهيا لا كاسبا ولا مكتسبا وان كان الحاصل بالتعريف صورتين كما هو عند الجمهور صورة الحد اى صورة الحيوان بشرط لا شئ لانه مرتبة الجنس والناطق بشرط لا شئ لانه مرتبة الفصل وبعد تركيبهما صارت صورة الحد وصورة المحدود اعني الحيوان بشرط الناطق والناطق بشرط الحيوان فالحد حيوان ناطق في مرتبة بشرط لا شئ والمحدود حيوان ناطق في مرتبة بشرط شئ كذا حققه استاذي علامة الغبرگي (رحمه الله).

قوله ﴿فتدبر﴾ اشارة الى الجواب باختيار الشق الثالث اعني ان التعريف بالعوارض لكن المقصود من التعريف قد يكون كنه المعرف والماهية وذا لا يحصل بها و قد يكون تصوير الماهية وتعريفها بحيث تمتاز عما عداها ولاشك انه يحصل بالعوارض ايضا فليس مفاد التعريف منحصرا في افادة الكنه وتحصيل الحقيقة. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم -٨- فلا يلزم ابطال التعريف الرسمي للحقيقة مطلقا آه اى سواء كان التعريف الرسمي لافادة الامتياز او لافادة تصور كنه المعرف فان الثاني وانكان باطلا لكن الاول صحيح كما لا يخفى على من له ادنى دراية.

قوله: ﴿ثم الدليل آه﴾ لما فرغ من بيان المعرف اى التعريف الذي هو الموصل الى المجهول التصوري شرع في الحجة والدليل الذي هو الموصل الى المجهول التصديقي. ثم الدليل في اصطلاح الاصوليين ما ذكره المصنف (رحمه الله) ولايخفى عليك انه ذكر الامكان لان حصول النتيجة من الدليل وافادة النظر اياها عندهم ممكن بخلاف المناطقة فانه عندهم بطريق اللزوم كما سيجئ ثم قال بصحيح النظر فيه اما النظر فقد مر بيانه و اما صحته كما مر عبارة عن جريانه على طبق قوانين المنطق بان تكون مادته من اليقينيات لا من المغالطات والشعريات وهيئته على طبق قوانين الحجة.

وانما قيد النظر بالصحيح لانه لو قال ما يمكن التوصل بالنظر فيه الى آه يلزم احد الامرين اما حقيقة الفساد وهو عدم جامعية التعريف واما توهمه اما الاول فلان اللام في لفظ النظر ليس للعهد الخارجي لانعدام الفرد المعهود لعدم القرائن والسبق الذكري فاما ان يكون للجنس ويكون المراد منه جنس النظر او للاستغراق ويكون المراد منه كل نظر و

مآلهما واحد فعلى هذا ففيه حقيقة الفساد لعدم جامعيته للافراد لان اى فرد من الدليل اذا اخذ لا يصدق عليه انه يمكن التوصل بكل نظر فيه سواء كان صحيحا او فاسدا الى المطلوب بل لا بد في التوصل من صحة النظر واما الثاني فعلى تقدير ان يكون اللام للعهد الذهني ويكون المراد ما يمكن التوصل بفرد ما من افراد النظر لانه حينئذ وان كان جامعية التعريف لكل فرد ممكنا بان يراد من ذلك الفرد ما هو الصحيح لكن يستلزم توهم الفساد وعدم الجامعية لانه يتوهم ان يكون المراد من فرد ما مطلق الفرد اعنم من أن يكون صحيحا او فاسدا اذ ليس ههنا شئ يسد طغيان ياجوج الوهم ولاشک ان المطلق ليس كذلك بل مناط التوصل انما هو الفرد الصحيح منه فلذا قيده به ثم ان الصحة انما هو شرط التوصل الطبعي لا للمطلق فان الاتفاقي منه يمكن بدون الصحة كما بينه صاحب الحاشية رقم -۱۰- ﴿قوله فيه آه﴾ اى: في احواله بان تجعل العالم مثلا موضوعا وحالا من احواله التي يقتضيها المطلوب كالتغير محمولا فتقول العالم متغير ثم تجعل المتغير موضوعا وحالا من احواله كالحدوث محمولا فتقول وكل متغير حادث فتحصل مقدمتان اعني هما الصغرى والكبرى و تحصل ثلاثة حدود اعني الحد الاصغر والاكبر والاوسط فلا يرد ان تمثيل الدليل بقوله كالعالم غير صحيح لان الماخوذ فيه النظر وهو عبارة عن الترتيب المقتضي للتعدد ولا تعدد في العالم بل هو مفرد لأن المراد من النظر في العالم النظر في احواله فلا اشكال. والله اعلم

فائده: قد علم من التحقيق ان الفرق بين الدليل المنطقي والاصولي على وجهين الاول: ان المعتبر في حصول النتيجة عند المناطقة اللزوم وعند الاصوليين الامكان كما مر. والثاني: ان الدليل مركب عند المناطقة ومفرد عند الاصوليين. والله اعلم

قوله ﴿خبري آه﴾ انما قيد المطلوب بالخبري لان الانشاء تصور فلا يعلم من الدليل الذي هو التصديق ولفظ المطلوب وان كان خاصا بالخبري في اصطلاحهم او هو تصريح بما علم ضمنا، لكن لعمومه للانشاء في اللغة احتاج الى التقييد فلا استدراک. والله اعلم

قوله ﴿و قد يختص بالقطعي آه﴾ اى الدليل عند بعض العلماء مخصوص بما ينحل بعد النظر في احواله الى مقدمات يقينية كما مر مثاله فيكون تعريفه عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى مطلوب خبري يقيني لان المستفاد من اليقيني يقيني واما ما كان مقدماته ظنية و يفضي الى الظني فهى امارة ولما كان المختار عند المصنف التعميم فيه فلذا لم يقيده بالقطع واليقين. والله اعلم

قوله ﴿والانتاج مبنى على التثليث آه﴾ اى انتاج الدليل وكونه موصلا الى المطلوب لا يحصل من الدليل مفردا بل هو موقوف على ثلاثة امور محمول المطلوب وموضوعه والواسطة والغرض من هذا القول الاشارة الى ان عند جعل الدليل منتجا يرتفع الفرق بين الاصولي والمنطقي ويصير الدليل المفرد عند الاصولي مركبا ايضا.

وانما يتوقف الانتاج عليه لانه يجب ان يشتمل الامر الذي يستخرج منه المطلوب اعني الدليل على طرف المطلوب والنتيجة ليحصل المناسبة لان احد المتبائنين لا يمكن ان يعلم و يستخرج من المبائن الآخر ولا شبهة ايضا في ان الطرفين فقط ايضا غير كاف في الانتاج اذ لو اعتبر مجموعهما فهو عين المطلوب فما معنى الانتاج اياه ولو اعتبر كلواحد منهما عليحدة كيف يفضي طرف المطلوب و ينتج للمطلوب نفسه فلا بد من امر ثالث يكون له ربط مع كل واحد من طرفى المطلوب بان يقع محمولا لطرف وموضوعا لآخر وذلک الامر الثالث هى الواسطة.

قوله: ﴿يكون عنه قول آخر آه﴾ معناه يوجد التصديق بالقول الآخر مسببا عن التصديق بالقولين لكن بشرط ان يكون ذلک التصديق بطريق النظر والقول وان كان شاملا للتقييدي والانشائي ايضا لكن المراد منه ههنا المركب التام الخبري لان ما عداه من التصورات الساذجة.

قوله: ﴿وهو يتناول الاستقراء والتمثيل آه﴾ الاستقراء في اللغة طلب المفقود قرية قرية. وفي الاصطلاح الاستدلال من تتبع احوال الجزئيات على الحكم الكلي كما

هو مسايل الصرف والنحو و كقوله الانسان يحرک فكه الاسفل عند المضغ والفرس يحرک فكه الاسفل عند المضغ والبقر كذلک فيثبت منه حكم كلي وهو كل حيوان يحرک فكه الإسفل آه بواسطة مقدمة اجنبية وهي ان الثابت للاكثر ثابت للكل.

ثم إن كان التتبع لكل الجزئيات فهو كامل و إن كان لاكثرها فهو ناقص ووجه التناول له ان الاستقراء ايضا قولان يكون عنه قول آخر.

فإن قيل: ان المذكور في المثال ثلاثة اقوال يكون عنه قول آخر؟

اجيب عنه: بأن القولين في التعريف باعتبار ادنى المراتب والا فقد يكون في الاستقراء اكثر.

﴿والتمثيل آه﴾ وهو استنباط حكم الفرع عن حكم الاصل لاشتراكه مع الاصل في علة الحكم كقوله الخمر حرام للإسكار والنبيذ ايضا فيه اسكار فيكون منه قول آخر اعني النبيذ حرام اذا كان فيه اسكار بواسطة ان المساوي للشئ في علة الحكم حكمه حكم ذلک الشئ ووجه التناول ظاهر كما لايخفى. وكذلک يتناول القياس المساواة اعني ما يكون متعلق محمول القضية الاولى موضوعا في الثانية كقولنا الانسان مساوٍ للناطق والناطق مساو للضاحک فالانسان مساو للضاحک بواسطة ان مساوی المساوي مساو له.

قال المحشي في حاشية رقم -١٣- والجدل المركب من مقدمات مشهورة او مسلمة آه. اعلم: ان المشهورات هى قضايا يعترف بها جميع الناس ووجه شهرتها فيما بين الناس اما اشتمالها على مصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح واما ما في طباعتهم من الرقة كقولنا مراعاة الضعفآء محمودة واما غير ذلک مما ذكر في اسفار المنطق والمشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. والمسلمات: هى قضايا تسلم من جانب الخصم و يبني عليها الكلام لدفعه سواء كانت فيما بينهما خاصة او بين اهل العلم ايضا.

والقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات يسمى جدلا.

قوله فيها: لالزام الخصم وحفظ الوضع وهدمه آه هذا هو الغرض من الجدل حاصله ان الغرض منه اسكات الخصم فان الجدلي قد يكون مجيبا حافظا للرأى والوضع وغاية سعيه ان لا يصير ملزما بصيغة المفعول مثاله: ما اذ قال الخصم ليس وضع حفظات الجنوبية حسن بعد ما كثر فيها تسلط الطلبة والمجاهدين يقال له: لا بل وضعها حسن لان الطلبة قد سدوا تسلط الصليبيين ومن يحذو حذوهم الذين هم منبع الظلم في تلك الحفظات وذلک عدل وكل عدل حسن.

وقد يكون سائلا معترضا هادما لوضع ما وغاية سعيه ان يلزم الخصم مثاله ما اذا قال الخصم ما احسن وضع حفظات الشيوعين والروافض لعدم نفوذ المجاهدين فيها يقال له بل وضعها قبيح لان فيها ظلم لتسلط الصليبيين فيها الذين هم اعيان الظلم وكل ظلم قبيح. فعلى هذا يكون قوله وحفظ الوضع وهدمه بيانا لالزام الخصم ويكون بالواو الواصلة لا باو الفاصلة كما يفهم من كلام اللاهوري على حواشي القطبي فكتابته بالفاصلة لعله سهو. والله اعلم

قوله فيها: لاقناع من هو قاصر عن درک آه هذا سهو من المحشي اذ الاقناع المذكور غرض آخر للجدل سوى الزام الخصم بل الغرض من الخطابة تحصيل احكام تنفع الناس ليرغبوا في الاتيان بها او تضرهم ليتنفروا عنه فيتم به امر المعاش والمعاد. والله اعلم

قوله فيها: والشعري المركب آه الصحيح والشعر المركب من قضايا مخيلة آه هي القضايا التي تقع في الخيال فيتأثر منها النفس قبضا الموجب للتنفير كقولهم العسل مرة مهوعة. او بسطا الموجب للرغبة كقولهم الخمر ياقوتية سيالة. لان النفس اطوع للمخيلات من التصديقات لانها الذ واعذب وانما سمى هذا القياس شعرا وصاحبه شاعرا لان الشعر لا بد ان يكون ذا استعارات بديعة وتشبيهات لطيفة وان يكون قضاياه بحيث تؤثر في النفس سواء كانت صادقة او كاذبة.

قوله فيها: مشبهة بالمشهورات آه كقولک فلان يطوف بالليل فهو زاهد. فإنه في الاستدلال بقيام الليل يشبه المشهور وهو قولنا: فلان يطوف بالليل فهو سارق. وليس

من المشهور لان في المشهور الطواف بالليل سبب الاتصاف بالسارقية لا بالزاهدية. ويسمى شغبا و يقابل به الجدلي لان من دابه الاتيان بالمشهورات ولعدم مشابهته باليقينيات معنى وصورة سمي شغبا.

قوله فيها: او بالاوليات آه كقولنا لصورة الفرس هذا فرس وكل فرس صهال. فانه في الاستدلال بالفرسية يشبه القياس الصادق المركب من الاوليات كما اذا كان المشار اليه بقوله هذا فرس الفرس الحقيقي. و يقابل به الحكيم لان من دابه الاتيان بالمقدمات اليقينية و يسمى سفسطة. اى: حكمة مموهة. وهذا القياس ايضا كذلك لبطلانه معنى وصحته وهما وصورة قوله فيها: واللم في عمومها آه اى العلة في عمومها.

قوله ﴿يستلزم لذاته آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم –١٤– لاخراج الاستقراء والتمثيل آه لامكان تخلف مدلوليهما عنهما فلا استلزام فيهما و سيجئ زيادة تفصيل.

قوله فيها: بواسطة مقدمة غير لازمة آه هذا سهو. والصحيح ما يكون بواسطة مقدمة غريبة غير لازمة فيكون قوله غير لازمة وقوله الآتي ولازمة بيانا لقسمى الغريبة اعني ما لا تكون لازمة لشئ من المقدمتين وهى الاجنبية و ما تكون لازمة.

قوله فيها: كما في قياس المساواة آه وهو ما يكون متعلق محمول القضية الأولى موضوعا في الثانية كقولنا الانسان مساو للناطق والناطق مساو للضاحك فالانسان مساو للضاحك بواسطة ان مساوى المساوى للشئ مساو له ولما لم يكن هذه المقدمة لازمة مع احدى المقدمتين سماها غريبة و غير لازمة.

قوله فيها: او لازمة متناقضة الحدود آه ومعنى متناقضة الحدود ان يكون طرفاها مغائرين لطرفى كلواحدة من المقدمتين كما في القياس البين انتاجه بواسطة عكس نقيض احد المقدمتين نحو جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه ينتج ان جزء الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض الكبرى اعني قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر. ولما كان عكس نقيض الشئ لازما له سماها لازمة. والله اعلم

قوله فيها: ولعل الحق ان قيد الاستلزام آه هذا مقابل المشهور حاصله ان خروج الاستقراء والتمثيل بقيد اللزوم مطلقا غير حسن لان جزئيات الكلي في الاستقراء قد تكون مضبوطة كقولنا العنصر اما نار او هواء او ماء او ارض ولكلواحد منها متحيز فيلزم عنه ان كل عنصر متحيز وكذلک قد يكون علية الجامع للحكم وعدم خصوص الاصل بالحكم وعدم مانعية خصوص الفرع لامور معلومة بالقطع كقولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فالنبيذ حرام وبالجملة انهما اذا ردا الى هيئة القياس يستلزمهما العلم بالمطلوب كما في المثالين المذكورين و اما اذا وقعا على صورتى نفسهما فلا استلزام اذ لا علاقة بين تتبع اكثر الجزئيات وبين الحكم الكلي لجواز ان يكون ما لم يستقرا على خلاف ما استقرأ وكذلک لا علاقة بين الجزئين الا بوجود الجامع المشترک ومع ذلک يجوز ان يكون الحكم مخصوصا بالاصل او يكون خصوص الفرع مانعا منه.

واذا عرفت هذا فعليک باخراجهما بمجموع القيدين اذ قد عرفت فيما سبق ان استلزامهما بواسطة مقدمة اجنبية.

قوله فيها: بواسطة مقدمة اجنبية آه هذا الخلاف الثاني مع المشهور لما عرفت ان عندهم قيد لذاته مخرج لما يكون بواسطة مقدمة غريبة اجنبية كانت او لازمة اذ كلاهما خارجان عندهم عن القياس. وحاصل ما قال اهل الحق ان الاول خارج عن القياس بخلاف الثاني لما قد اكتفى السيد قدس سره في حاشيته على ايساغوجي على قوله المقدمة الاجنبية اشارة الى ان عد الانتاج بواسطة العكس المستوى قياسا دون الانتاج بعكس النقيض تحكم بل الحق ادراجهما فيه لكون الواسطة لازمة لاحدى المقدمتين بخلاف الاجنبية. والله اعلم

قوله ﴿وله خمس صور﴾ اعلم ان للقياس صورا قريبة و بعيدة اما القريبة فخمس صور الاشكال الثالثة الاول من القياس الاقتراني الحملي والاثنين من الاستثنائي الاول من المتصلة والثاني من المنفصلة والصور البعيدة كالشكل الرابع من الاقتراني وكذا الاشكال الاربعة من الاقتراني الشرطي. والله اعلم

قوله ﴿ان يعلم حكم لكل افراد شئ آه﴾ هذا بيان كبرى الشكل الاول ولما كانت الكبرى مقدمة في المعرفة والعلم على الصغرى قدم بيانه وانكان الامر على خلافه في الوضع والترتيب ثم المراد من الحكم المحكوم به وهو في كبرى الشكل الاول انما هو الحدالاكبر اعني الحادث في قوله وكل متغير حادث والمراد من الشئ الحد الاوسط اعني المتغير في القول المذكور وقوله لكل افراد شئ متعلق بالمقدر اعني ثابت فيكون معناه ان يصدق بالاكبر بانه ثابت لكل فرد من افراد الاوسط سواء كان ذلک الثبوت ايجابا او سلبا كما ذكره الناكت والثبوت بمعنى الارتباط لا بمعنى الايجاب فقد علم من هذا التحقيق ان المعتبر في كبرى الشكل الاول امران. احدهما: الكلية لتصريح المصنف بقوله لكل افراد شئ. وثانيهما: جواز الحالين لها اعني الايجاب والسلب لعدم ذكر ما يدل على خصوصية احدهما. والله اعلم

قوله: ﴿ثم يعلم ثبوته للآخر كلا او بعضا﴾ هذا بيان الصغرى منه ولايخفى ان ضمير ثبوته راجع الى شئ الذي هو الحد الاوسط والمراد من الآخر الحد الاصغر فيكون معناه ثم يصدق بثبوت ذلک الاوسط للاصغر سواء كان لكل افراده او بعضه فتحقق اندراج الاصغر تحت الاكبر لانه كان مندرجا تحت الاوسط ومندرج المندرج تحت شئ مندرج تحته. وقد علم من هذا التحقيق ايضا امران. الاول: ان المعتبر في صغراه الايجاب لتصريحه بقيد الثبوت الذي هو بمعنى الايجاب ههنا. والثاني: جواز الحالين لها ايضا اعني الكلية والجزئية لتصريحه بقوله كلا او بعضا ولاشک ان مع كل حالة الكبرى تجئ الصغرى على قسمين فصار ضروبه المنتجة له اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين وسيجئ مفصلا.

قوله ﴿فيلزم ثبوت ذلک الحكم للآخر كذلک﴾ هذا بيان النتيجة له و قد عرفت ان المراد من الحكم انما هو الحد الاكبر ومن الآخر الاصغر فيكون معناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين العلم بصدق ارتباط الاكبر للاصغر ايجابا او سلبا كلا او بعضا

لان الاكبر اما ان يكون مسلوبا عن الاوسط او ثابتا له كما عرفت فعلى الاول اذا كان الاوسط ثابتا للاصغر كلا كان النتيجة سالبة كلية لان سلب الاكبر عن الاوسط كلا سلب عن الاصغر كلا لانه متحقق فيه كلا و ان كان الاوسط ثابتا له بعضا كان الاكبر مسلوبا عنه بعضا لانه مسلوب عن الاوسط وهو متحقق في بعض افراد الاصغر فسلب الاكبر انما هو من ذلک الافراد فتكون النتيجة سالبة جزئية وعلى الثاني ان كان الاوسط ثابتا له كلا كان الاكبر ايضا كذلک فالنتيجة موجبة كلية وانكان بعضا كان الاكبر ايضا كذلک فالنتيجة موجبة جزئية وقد علم من هذا ان لفظ الثبوت المذكور في بيان النتيجة بمعنى الارتباط لا بمعنى الايجاب كما هو كان كذلک في بيان الصغرى. والله اعلم

وقد علم من هذا التحقيق ايضا ان الشرط لانتاج الشكل الاول امران ايجاب الصغرى وكلية الكبرى والدليل على الاول وهو انه لو كانت سالبة بان حكم فيها بسلب الاوسط عن الاصغر لاينتج سواء كانت الكبرى ايجابية او سلبية اما على الاول وهو انه لو كانت سالبة بان حكم فيها بسلب الاوسط عن الصغرى لاينتج سواء كانت الكبرى ايجابية او سلبية اما على الاول فلان الاكبر وانكان ثابتا للاوسط لكن لا يلزم منه ثبوته للاصغر ولا سلبه عنه اما الاول فلانه يجوز ان يكون الثابت في الايجاب مختصا بالمثبت له اعني الاوسط فكيف يجوز اثباته للمسلوب عنه اعني الاكبر واما الثاني فلان السلب عن المسلوب عن الشئ كسلب الاكبر عن الاصغر الذي هو مسلوب عن الاصغر لا يستلزم سلبه عن الاصغر لانّ مبائن المبائن لا يلزم ان يكون مبائنا. والله اعلم

واما الدليل على اشتراط كلية الكبرى فلانها لو كانت جزئية لايكون منتجا لان الاكبر لو كان ثابتا لبعض افراد الاوسط او مسلوبا عنه لايلزم منه ثبوت الاكبر للاصغر او سلبه عنه لجواز ان يكون الاوسط اعم من الاصغر فثبوت شئ لبعض افراد الاعم او سلبه عنه لا يستلزم ثبوته للاخص او سلبه عنه كما لا يخفى.

فائده: قد جمع الشاعر شرايط انتاج الاشكال الثلاثة الاول للقياس في شعره:

جص كك باول است وبثاني كك خلاف • جص در سوم بكاف يكى هر دو باد دار

تشريح: ،،جص،، رمز الى ايجاب صغرى و ،،كك،، الى كلية كبرى. و،،خلاف،، الى مخالفة المقدمتين في الكيف وايضا قد جمع الشاعر الضروب المنتجة للاشكال الثلاثة الأول في أشعاره:

مَمٌ مَسٌ وَمُوَ وَسْلٌ اولا مسٌ سَمَسٌ وَسْلَ لَمْلٌ ثانيا. مَمُوَ مَسْلٌ وَمُوَ زَسْلٌ اعلمن. مَوٌ مَلٌ هاء منه ثالثا.

رموز: (م) موجبه كليه (س) سالبه كليه. (و) موجبه جزئيه (ل) سالبه جزئيه.

جدول الضروب المنتجة الاربعة للشكل الاول

	مم	ضرب اول		مس	ضرب ثاني		ومو	ضرب ثالث	وسل	ضرب رابع	
م	م	م	م	س	س	و	م	و	و	س	ل
موجبه كليه صغرى	موجبه كليه كبرى	موجبه كليه نتيجه	صغرى موجبه كليه	كبرى سالبه كليه	نتيجه سالبه كليه	صغرى موجبه جزئيه	كبرى موجبه كليه	نتيجه موجبه جزئيه	صغرى موجبه جزئيه	كبرى سالبه كليه	نتيجه سالبه جزئيه

والضروب المحتملة للشكل الاول ستة عشر الحاصلة من ضرب اربع حالات للصغرى في اربع للكبرى لكن اثنا عشر منها غير منتجة كما عرفت في المنطق.

قوله ﴿وما في التحرير الا في مساواة آه﴾ غرضه الرد على صاحب التحرير حيث ذهب الى ان الشرط في الانتاج ايجاب الصغرى لكن فيما سوى صورة مساواة طرفى الكبرى فان الانتاج يتحقق فيها وانكانت الصغرى سالبة كقوله لاشئ من الفرس بانسان وكل انسان ناطق فلا شئ من الفرس بناطق لان سلب الفرس من الانسان كالسلب من الناطق كذلك.

قوله ﴿لانه ليس لذاته﴾ هذا دليل الرد وحاصله ان قيد لذاته قد اخذنا في تعريف القياس وهذا الانتاج ليس لذاته بل لاجل مقدمة اجنبية وهي ان سلب احد المتساويين كالانسان ههنا يستلزم سلب الآخر كالناطق والا فلا مساواة. والله اعلم بالصواب.

قال المحشي في حاشية رقم -١- ص: ١٢. والحق عندي ان المخالفة آه غرضه الجواب من قبل صاحب التحرير بان هذا انما يرد على صاحب التحرير لو كان قيد لذاته معتبرا عنده في تعريف القياس مع انه تركه لان القياس والدليل اعم عنده من ان يكون مستلزما لذاته او بواسطة المقدمة. فان صح هذا فالجواب شاف وقياس المساواة داخل فيه عنده ولا حاجة الى ما قيل او يقال وما في الحاشية من قوله وهو مستلزم لنفسه آه لعله سهو والصحيح لما هو مستلزم بنفسه آه. والله اعلم

قال المحشي في حاشية رقم -٢- ص: ١٢. وانت تعلم ان قيد لذاته آه غرضه جواب آخر من جانب صاحب التحرير بان قيد لذاته وان اعتبر في تعريفه عنده لكن الرد غير وارد عليه لان قيد لذاته ليس لاخراج الانتاج بالواسطة مطلقا شرطا كان او مقدمة اجنبية بل لاخراج ما يكون بواسطة الاجنبية ومساواة طرفى الكبرى شرط عنده كايجاب الصغرى لا مقدمة لكن هذا الجواب غير صحيح لان الامر وانكان في الظاهر كذلك لكن الانتاج في الحقيقة بواسطة المقدمة التي ذكرناها ولاشك انها اجنبية. والله اعلم

قوله ﴿واورد أ ليس ب آه﴾ وقبل الشروع في توضيح المتن لا بد لك من معرفة اصطلاحهم وهو انهم يعبرون بلفظ (أ) عن موضوع ما. و بلفظ (ب) عن محمول ما. وكذا بلفظ (ج) فحاصل المثال المذكور الثلاثة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج فهو فرد فالثلاثة فرد. والله اعلم

ثم حاصل المتن انه يرد على اشتراط ايجاب الصغرى بان الشرط هو ما ينتفي المشروط بانتفائه مع انه قد يكون الانتاج صحيحا مع كون الصغرى سالبة كما في المثال المذكور.

قوله ﴿والجواب ان السلب آه﴾ قد اجيب عن الاشكال المذكور بجوابين.
الاول: بالنقض الاجمالي وهو ما ذكره المحشي في حاشية رقم -٣- بقوله: اقول بالنقض بانه يستلزم المحال آه وحاصله ان هذا القياس جار بجميع مقدماته في موضع آخر كقوله شريک الباري ليس بحی وكل ما ليس بحی فهو جماد ينتج ان شريک الباري جماد مع ان وصف الجماد ثبوتي يقتضي وجود الموضوع اعني شريک الباري مع ان وجوده محال لذاته فاستلزم هذا القياس المحال والمستلزم للمحال محال. والثاني: بالنقض التفصيلي وهو ماذكره المصنف بقوله ان السلب من حيث هو هو آه حاصله بان اللازم ههنا احد الامرين اما ايجاب الصغرى وهو المطلوب واما عدم اندراج الاصغر تحت الاوسط وهو مخل للقياس كما لايخفى توضيحه ان السلب اذا لوحظ من حيث هو هو اى يتوجه الى النسبة ويكون معناه قطع المحمول عن الموضوع فهو رفع محض لاثبوت فيه اصلا ثم ان عقد الوضع في الكبرى الذي هو ثبوت الوصف العنواني لذات الموضوع كقولنا كل انسان حيوان اى كل فرد يثبت له انسان فهو حيوان فذلک العقد لايخلوا عن ملاحظة الثبوت اذ هو ماخوذ في معناه فيكون معنى كل ما ليس (ب) اى كل فرد ثبت له ليس (ب) وصار الكبرى معدولة الموضوع فالصغرى لايخلوا اما ان يعتبر فيه ذلک الثبوت ويكون معنى (اَ) ليس (بَ) ان (اَ) ثبت له ليس (ب) فلا سلب بل اثبات سلب فثبت المطلوب وان لم يلاحظ فيه ذلک فلا اندراج للاصغر اعني (اَ) تحت الاوسط اعني ليس (بَ) بل الاوسط مسلوب عنه فالاكبر الثابت للاوسط لاينتقل منه الى الاصغر كما لايخفى حتى تحصل النتيجة وايضا الحد الاوسط غير مكرر لان المعتبر في الصغرى هو سلب (بَ) وفي الكبرى ثبوت سلب (بَ) والله اعلم وعلمه اتم.
قال المحشي في حاشية رقم -٣- مع قطع النظر عن العنوانات آه لعل هذا دفع لما يرد ان ثبوت الجماد للشريک في قوله فشريک الباري جماد لعله لايستلزم المحال اعني وجود ذات الشريک اذ يجوز ان يكون ثبوت الجمادية له لا يكون باعتبار الذات بل باعتبار العنوان اعني شريک الباري او مثل الباري او مثل الصانع وغير ذلک وهي

تعبيرات محضة وامور ممكنة فثبوت الجمادية له بهذا الاعتبار لايستلزم محالا وحاصل الدفع واضح ولذا قال في تلك الحاشية وثبوت هذه الصفة لتلك الذات بالذات تقتضي آه. والله اعلم

قال الناكت تحت قوله: عن ملاحظة الثبوت. بالامكان او بالاطلاق آه وهو اشارة الى المذهبين. الاول: الى مذهب الفارابي حيث قال ان المعتبر في صدق العنوان كالكاتب في قوله كل كاتب متحرك الاصابع على افراده هو الامكان. اى: كل فرد يمكن ان يكون كاتبا. والثاني: الى مذهب الشيخ حيث قال ان المعتبر فيه هو الفعل ويكون معناه ان كل فرد يكون كاتبا بالفعل. اى: في وقت من الاوقات وهذا معنى الاطلاق. والله اعلم

وقوله في آخر النكتة: وليس كك آه سهو والصحيح هو ليس كك. اى: كل فرد صدق عليه العنوان وهو ليس (ب) فهو (ج) قال المحشي في حاشية رقم -٤- فصارت الصغرى موجبة سالبة المحمول آه. اعلم ان ههنا قضيتان موجبة سالبة المحمول وموجبة معدولة المحمول وبينهما فرق لان في المعدولة تدخل حرف السلب على المفرد ثم يجعل المجموع محمولا ففيه رابط واحد ايجابي نحو زيد هو لاقائم وفي السالبة يسلب النسبة ثم يحمل المجموع على الموضوع وفيها دخل على المركب ففيها رابطتان ربط سلبي وربط بعد ذلك ايجابي تقول زيد هو ليس هو بقائم وايضا المعدولة تقتضي وجود الموضوع بخلاف سالبة المحمول وانكانت موجبة. والله اعلم بالصواب

قوله ﴿والثانية﴾ اى الصورة الثانية من الصور الخمسة القريبة هذه الصورة وهو الشكل الثاني الذي يكون الحد الاوسط فيه محمولا في المقدمتين. والشرط لانتاجه بحسب الكيفية اختلاف المقدمتين في الايجاب والسلب فانكانت احداهما موجبة كانت الاخرى سالبة فلذا كانت لنتيجته سالبة فقط لانها تابعة للاخس. وبحسب الكمية كلية الكبرى.

قوله ﴿ان يعلم حكم لكل افراد شئ آه﴾ هذا بيان لكبرى القياس والمراد من الحكم الحد الاوسط ومن الشئ الاكبر فيكون معناه ان يصدق بالحد الاوسط بانه كائن

لكل فرد من افراد الاكبر ايجابا او سلبا ففي الاكبر حالتان بحسب الكيف اعني الايجاب والسلب وواحدة بحسب الكم اعني الكلية.

قوله ﴿ومقابله للآخر كله او بعضه﴾ هذا بيان لصغراه والضمير المجرور في قوله مقابله راجع الى الحكم الماخوذ في الكبرى والمراد من الآخر الاصغر ويكون معناه ويصدق بان مقابل الحكم الماخوذ في الكبرى كائن للاصغر فان كان الاوسط ثابتا للاكبر في الكبرى كان مسلوبا عن الاصغر في الصغرى وانكان بالعكس فبالعكس، لكن ذلك السلب او الثبوت في الصغرى قد يكون كليا وقد يكون جزئيا كما هو المصرح به بقوله كله او بعضه فيكون للصغرى حالة واحدة بحسب الكيف وهو الحكم المقبل لما في الكبرى وحالتين بحسب الكمية كما عرفت فنضرب تلك الحالتان في حالتى الكبرى بحسب الكيف حتى يحصل اربعة ضروب منتجة كما سيجئ.

قوله ﴿فيعلم سلب ذلك الشئ من الآخر﴾ هذا بيان النتيجة والمراد من الشئ الاكبر ومن الآخر الاصغر ويكون معناه فيحصل من تينک المقدمتين التصديق بسلب الاكبر عن الاصغر.

قوله ﴿كذلک﴾ اى كلا وبعضا وبيانه مختصرا هو ما في الجدول:

ضرب	ص	اول	ضرب	ثص	ثان	ضرب	وسل	ثالث	ضرب	ثل	رابع
م	س	س	س	م	س	ر	س	ل	ل	م	ل
صغرى	كبرى	نتيجة	صغرى	كبرى	نتيجة	صغرى	كبرى	نتيجة سالبة	صغرى	كبرى	نتيجة سالبة
موجبة كلية	سالبة كلية	سالبة كلية	سالبة كلية	موجبة كلية	سالبة كلية	موجبة جزئية	سالبة كلية	جزئية	سالبة جزئية	موجبة كلية	جزئية

والضروب المحتملة له ايضا ستة عشر لكن للشرطين المذكورين سقط اثنى عشر ضربا ثمانية بالاول واربعة بالثاني.

قوله: ﴿بتامل﴾ اى سلب الاكبر عن الاصغر الذي هو نتيجة الشكل الثاني لايعلم بداهة بل بتامل لكونه ليس بديهي الانتاج.

قال المحشي في حاشية رقم -٩- اما في الضروب كلها آه حاصله ان النتيجة صادقة والا لكان نقيضها صادقا لكن نقيضها مستلزم للمحال وهو إجتماع النقيضين والخلف فهو محال، فتكون النتيجة صادقة لامحالة والا يلزم ارتفاع النقيضين.

توضيحه: بان اذكر الضروب الاربعة مع التامل في كاها بالطريق الذي ذكره المحشي بان يجعل نقيض النتيجة صغرى و يجعل كبرى القياس ههنا ايضا كبرى فيحصل الشكل الاول ويلزم اجتماع النقيضين وخلاف المفروض كما في الامثلة الآتية.

الضرب الاول (مس)

كل انسان حيوان * ولاشئ من الحجر بحيوان* لاشئ من الانسان بحجر* بعض انسان حجر* ولاشئ من الحجر بحيوان* بعض الانسان ليس بحيوان*.

اذ النتيجة كانت في الضرب الاول من الثاني سالبة كلية ونقيضها موجبة جزئية فعند الرد الى الشكل الاول نجعل النقيض لايجابه صغرى وبعد حذف المكرر بين المقدمتين تصير النتيجة كما عرفت بعض الانسان ليس بحيوان وقد سلمنا في صغرى الثاني كل انسان حيوان فهذا من الاجتماع وخلاف المفروض بلا مرية وقس عليه الضروب الأخر.

الضرب الثاني (سمس)

لاشئ من الحجر بحيوان* وكل انسان حيوان* لاشئ من الحجر بانسان*
بعض الحجر انسان* وكل انسان حيوان* بعض الحجر حيوان*

الضرب الثالث (وسل)

بعض الحيوان انسان * ولاشئ من الفرس بانسان* بعض الحيوان ليس بفرس* كل حيوان فرس* ولاشئ من الفرس بانسان* لاشئ من الحيوان بانسان.

الضرب الرابع (لمل)

بعض الحيوان ليس بالسان* وكل ناطق انسان* بعض الحيوان ليس بناطق. كل حيوان ناطق* وكل ناطق انسان* كل حيوان السان*.

فقد علم ان بعد الرد الى الشكل الاول يلزم ما ترى فاذا لا حاجة الى الرد وصار الثاني منتجا بلا مرية.

واعلم ان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ونقيض السالبة الجزئية موجبة كلية. وهو حسبي ونعم المعرفة. والله اعلم بالصواب

قال المحشي في حاشية رقم -٩- وهو خلف آه اى خلاف المفروض.

قوله فيها: واما في الضرب الاول والثالث آه. اى واما ان يكون ذلک التأمل في الضرب الاول والثالث بأن يعكس الكبرى فيهما فيصير شكلا اولا وذلک التأمل فيهما صحيح لان كبراهما سالبة كلية وهى تنعكس كنفسها فينتج لوجعلت كبرى للشكل الاول والعكس ان تصير المحمول موضوعا والموضوع محمولا فيصير ذلک الشكل بعد العكس والرد الى الاول منتجا وان ترددت فارجع الى الضروب المذكورة انفا لكن لايجري ذلک في الثاني والرابع لان كبراهما موجبة كلية وهى تنعكس الى موجبة جزئية وهى لا تصلح لكبروية الشكل الاول كما لا يخفى فقد علم ان لا حاجة الى العكس والرد وان الشكل الثاني منتج.

قوله فيها: واما في الضرب الثاني فقط آه. اى: اما ان يكون ذلک التأمل في الضرب الثاني فقط بان تنعكس الصغرى اولا ثم يعكس الترتيب. اى: بان يجعل الصغرى مكان الكبرى ويجعل الكبرى مكان الصغرى فيحصل الشكل الاول ولاشک ان ذلک الشكل الاول منتج للسالبة الكلية لان بعد العكس صار الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة كلية والنتيجة تابعة للأخس.

مثاله: لاشئ من الحجر بحيوان* وكل انسان حيوان* لاشئ من الحجر بانسان*.
كل انسان حيوان* لاشئ من الحيوان بحجر* لاشئ من الانسان بحجر.

قوله فيها: وينعكس الى المطلوب آه. حاصله ان نتيجة الشكل الاول الذي صار حاصلا من العكس انما هى لاشئ من الانسان بحجر اعني سلب الحجرية عن الانسان وذلک غير مطلوب بل المطلوب انما هو سلب الانسانية عن الحجر كما هو المفهوم من

نتيجة الضرب الثاني فقال المحشي وينعكس الى المطلوب اعني لاشئ من الحجر بانسان لان نتيجة الشكل الاول سالبة كلية وهى تنعكس كنفسها.

قوله فيها: فان عكس صغراهما موجبة جزئية آه لان الصغرى في الاول موجبة كلية وهى تنعكس الى موجبة جزئية وفي الثالث موجبة جزئية وهى تنعكس جزئية كما لا يخفى على من له معرفة بالمنطق.

قوله فيها: مسلوبا بما عن امر واجب ان يكون آه لعله سهو والصحيح مسلوبا عن امر وجب ان يكون آه.

قوله ﴿وما في المختصر ان لا انتاج الا آه﴾ غرض المصنف الرد على صاحب المختصر حيث قال ان المنتج ليس الا الشكل الاول لان مدار الانتاج على الاندراج وهو في الاول اذ فيه صدق الاكبر على كل افراد الاوسط نحو: كل حيوان جسم ومن افراد الاوسط افراد الاصغر ايضا لثبوته له نحو كل انسان حيوان فثبت الاكبر للاصغر وهو النتيجة واما الصور الباقية فهى ترتد اليه بالعكس فالانتاج فيها دائرة مع الاول وجودا وعدما يعني ان حصل الرد الى الاول يحصل الانتاج والا فلا، وحاصل رد المصنف عليه ان الماخوذ في تعريف القياس انما هو كون النتيجة لازمة للقياس لذاته. اى لا لمقدمة اجنبية ويجوز ان يكون الواحد كالنتيجة لازما مع متعدد كالاشكال الاربعة كذلك وتوقف حصول النتيجة واستخراجها على الرد لاينافي لزوم النتيجة مع الاشكال الاربعة لذاتها لان الانتاج فيها وانكان بعد الرد الى الاول لكن مع ذلك تكون النتيجة لازمة معها لذاتها اى لا لمقدمة اجنبية لان الرد ليس مقدمة اجنبية. والله اعلم بالصواب وعنده حسن الثواب

قوله: ﴿والثالثة آه﴾ هذا شروع في الشكل الثالث وهو ما كان الاوسط موضوعا فيهما والاصغر والاكبر محمول فيهما واما في النتيجة فالاصغر موضوع والاكبر محمولا فيه ولهذا الشكل ايضا شرطان كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى فالضروب المحتملة وانكانت ستة عشر لكن يعلم من الاشتراط ان المنتجة منها ستة وسياتي ان شاء الله .

قوله: ﴿ان يعلم ثبوت امرين آه﴾ اى يصدق بثبوت الاصغر والاكبر لثالث. اى: لاوسط.

قوله ﴿واحدهماآه﴾ اى واحد الثبوتين اما ثبوت الاصغر او الاكبر للاوسط يكون كليا فهذا اشارة الى الشرط الاول فيعلم اجتماع الاصغر والاكبر وصدقهما في الاوسط.

قوله:﴿او ثبوت امر له آه﴾ اى او يصدق بثبوت الاصغر له مع عدم ثبوت الاكبر له وفيه اشارة الى الشرط الثاني لان الاصغر لما كان ثابتا في العلمين المذكورين بخلاف الاكبر فانه مسلوب في الثاني علم ان ايجاب الصغرى شرط. والله اعلم

قوله:﴿فيعلم عدم التقائهما آه﴾ لان النتيجة تابعة للاخس اعني الاكبر.

قوله: ﴿إلا جزئيا آه﴾ وسيأتي توضيحه في الأمثلة مع وجهه والله اعلم وعلمه اتم.

رموزه: مَمْو مَسْل وَمْوَ وَسْلُ مَو مَل. وامثلته الاول: كل انسان حيوان* وكل انسان ناطق* بعض الحيوان ناطق.

مثال الثاني: كل انسان حيوان* ولاشئ من الانسان بحجر* فبعض الحيوان ليس بحجر.

مثال الثالث: بعض الانسان حيوان* وكل انسان جسم* فبعض الحيوان جسم.

ومثال الرابع: بعض الحيوان انسان* ولاشئ من الحيوان بحجر* فبعض الانسان ليس بحجر.

الخامس: كل انسان حيوان* وبعض الانسان كاتب* فبعض الحيوان كاتب.

السادس: كل انسان حيوان* وبعض انسان ليس بحجر* فبعض الحيوان ليس بحجر.

وانما كانت النتائج في الضرب الاول والثاني جزئية مع كلية المقدمتين فيهما لان وجه التامل في الشكل الثالث عند الرد الى الاول ان يعكس الصغرى ويضم الى كبراه ولاشک ان الصغرى فيها كانت موجبة كلية وعكسها انما يكون جزئيا.

قال المحشي في حاشية رقم –١٢– فلم يلزم آه هذا سهو والصحيح فيلزم آه.

قوله فيها: من الضروب الثلاثة من الموجبتين آه وهو الضرب الاول والثالث والخامس. قوله فيها: لسقوط الجزئيتين آه. لعله للاشارة الى دفع ما يتوهم ان النتيجة كما تكون موجبة جزئية في الضروب الثلاثة المذكورة كذلك تكون موجبة جزئية اذا كان القياس مركبا من الجزئيتين الموجبتين حاصل الدفع ان الحاصل من الجزئيتين ساقط لعدم شرط الانتاج وهو كلية احدى المقدمتين. وقس عليه قوله: في الحاشية الآتية لسقوط السالبتين. والله اعلم

قوله: ﴿والرابعة آه﴾ ولما فرغ من الصور الثلاثة التي هي من الاقتراني اعني ما فيه اقتران الحدود الثلاثة للقياس من الاصغر والاوسط والاكبر ويقال لمقدمتيه الصغرى والكبرى شرع في الصورتين من الاستثنائي اعني المركب من المقدمتين احديهما شرطية والاخرى استثنائية اى المشتملة على اداة الاستثناء ولذا سمى استثنائيا ثم الشرطية قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة و بحسبها ينقسم هذا القياس الى الاتصالى كما في الصورة الرابعة والانفصالي كما في الصورة الخامسة. والله اعلم.

قوله: ﴿الملازمة بين امرين آه﴾ اى بين المقدم والتالي والملازمة اما بان يكون الشرط علة للجزاء كقولهم: انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود. واما بالعكس كقولهم انكان النهار موجودا فالشمس طالعة واما بان يكون كلاهما معلولى علة ثالثة كقولهم انكان النهار موجودا فالارض مضية كلاهما معلولان لطلوع الشمس.

قوله: ﴿فينتج فيه آه﴾ اعلم ان الاحتمالات العقلية في انتاج هذه الصورة اربعة. الاول: وضع المقدم وينتج وضع التالي والثاني رفع المقدم وينتج رفع التالي والثالث وضع التالي وينتج وضع المقدم والرابع رفع التالي وينتج رفع المقدم لكن لما كان التالي لازما والمقدم ملزوما ويجوز ان يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة مع النار فلا ينتج الاحتمال الثاني لان رفع الاخص لايستلزم رفع الاعم كما لايخفى واشار اليه المصنف

بقوله ولاعكس لجواز آه واما وضع المقدم فينتج وضع التالي لما بينه ولان المقدم لما كان خاصا كان تحققه يستلزم تحقق العام.

قوله: ﴿والرفع بالعكس آه﴾ هذا اشارة الى ان الاحتمال الثالث ايضا غير منتج لما عرفت ان التالي يجوز ان يكون اعم ووضع العام لايستلزم وضع الخاص لجواز تحققه في ضمن خاص آخر واما رفعهٗ الذي هو احتمال رابع فيستلزم رفع المقدم لان سلب العام يستلزم سلب الخاص ولانه لو ارتفع اللازم ولم يرتفع الملزوم لتحقق الملزوم بدون اللازم وهو باطل. شروط انتاجه: واعلم انه يشترط في انتاج هذه الصورة ثلاثة امور. الاول: كلية احدى المقدمتين فلا ينتج من جزئيتين. والثاني: ان لا تكون الشرطية اتفاقية بل تكون لزومية. والثالث: ايجاب الشرطية فما في الحاشية رقم –۱٦– اللزومية الجزئية لعله سهو والصحيح اللزومية الموجبة اشارة الى الشرط الثاني والثالث كما ان قوله كلية اشارة الى الاول. والله اعلم

قوله: ﴿واورد منع استلزام الرفع آه﴾ المقصود من هذا الكلام المنع على قوله والرّفع بالعكس حاصله ان ما قلت ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم الذي هو جزء ايجابي من قوله والرفع بالعكس ممنوع لجواز ان يكون رفع التالي الذي هو اللازم محالا كما في قوله كلما كانت المصنوعات موجودة فالصانع موجود فان رفع وجود الصانع محال ومن المعلوم ان المحال ان فرض تحققه جاز ان يستلزم محالا آخر فاذا وقع اى: فرض وقدر هذا المحال اعني رفع التالي جاز ان يقع محال آخر ايضا وهو عدم بقاء اللزوم بين المقدم والتالي لان المحال الاول يستلزم له واذا ارتفع اللزوم من البين فلا يلزم من رفع التالي رفع المقدم لعدم بقاء اللزوم حينئذ بينهما.

قوله: ﴿لجواز استحالة آه﴾ هذا بيان سند ذلک المنع وقد مر مفصلا. قوله: ﴿اقول اللزوم حقيقة آه﴾ المقصود منه جواب المنع المذكور بان كلامنا في اللزومية الكلية واللزوم الكلي باعتبار حقيقته عبارة عن امتناع الفكاک اللازم عن الملزوم في جميع

الاوقات الواقعية والتقادير الغير الواقعية اى سواء كانت ذلک التقادير ممكنة الاجتماع مع تحقق المقدم اولا فمعنى قوله كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان وجود النهار ممتنع الانفكاک عن وجود الشمس على كل تقدير كائن للشمس سواء كان جائز الاجتماع معها كناطقية زيد وناهقية الحمار او غير جائز كعدم الملازمة بين المقدم اعني طلوع الشمس والتالي اعني وجود النهار وكفرض ان لا يكون شئ من الاشياء موجودا فان هذين التقديرين غير مجامعين مع تحقق المقدم واذا عرفت هذا علمت ان وقت الانفكاک بين الملزوم واللازم وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل في ذلک الجميع والا لم تكن اللزومية كلية فمنع استلزام رفع التالي لرفع المقدم عند استحالة رفع التالي راجع الى منع اللزوم بينهما في ذلک الوقت كما لا يخفي وقد فرضنا اللزوم في جميع الاوقات وهذا خلف.

فائده: اعلم ان لفظ الاوقات اشارة الى التقادير الواقعية ولفظ التقادير اشارة الى الغير الواقعية فيكون معنى في جميع الاوقات والتقادير في جميع التقادير واقعية كانت او غير واقعية ممكنة الاجتماع مع المقدم اولا. والله اعلم

قوله ﴿فتدبر آه﴾ الغرض منه اشارة الى اعتراض ودفعه اما الاعتراض فهو ان القول برجوع المنع المذكور الى منع اللزوم باطل لما عرفت انه مبنى على دخول وقت الانفكاک وعدم بقاء اللزوم في جميع اوقات تحقق الملزوم مع انه باطل لان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم فالتقدير الذي ينافي التالي كتقدير رفعه في قوله كلما كانت المصنوعات موجودة فالصانع موجود فان هذا التقدير ينافي ذلک التالي المخصوص وكذلک التقدير الذي ينافي لزوم التالي كتقدير عدم بقاء اللزوم بينهما كلاهما ينافيان المقدم لانه ملزوم فعند تحققه كلا التقديرين منافيان معه كما لا يخفى فعند عدم استلزام رفع التالي لرفع المقدم لايستلزم خلاف المفروض الذي هو اللزوم بينهما لعدم دخول هذا التقدير في اللزومية الكلية المفروض فيها اللزوم على

التقدير الممكن الاجتماع مع المقدم وخروج مثل هذا التقدير عن التقدير المعتبر في الشرطية لايقدح في كليتها. والله اعلم بالصواب

واما الجواب عنه: فبأن اللزوم بين امرين عبارة عن كون اللازم ممتنع الانفكاک عن المقدم في جميع اوقات وجوده كما عرفت فعلى هذا اما ان يكون وقت الانفكاک وعدم بقاء اللزوم داخلا في الجميع ويكون التالي المذكور ممتنع الانفكاک عن المقدم على ذلک التقدير اى تقدير الدخول فرفع التالي مستلزم لرفع المقدم بلا مرية وجواب المصنف مبنى على هذا التقدير وان لم يكن كذلک اما بان لا يكون داخلا في الجميع فعدم استلزام رفع التالي لرفعه مسلم لان دخول تقدير رفع التالي في تقادير المقدم شرط للانتاج او يكون داخلا ولكن مع ذلک لا يمتنع انفكاک التالي عن المقدم فحينئذ عدم انتاجه ايضا مسلم لكذب اللزومية والله اعلم واجاب عن اصل الاشكال المحشي في حاشية رقم -٢- ص: ١٣ بقوله: وانت تعلم آه وفي حاشية رقم -٦- بقوله: ولعل الحق ما افاد بعض الاكابر آه حاصله ان المقدمة الثانية من القياس الاستثنائي الذي فيه رفع التالي حملية في نفسها ليس المعتبر فيها الفرض والتقدير بل المعتبر فيها بيان الواقع فحاصل الجواب ان رفع التالي مستلزم لرفع المقدم فيما اذا كان رفع التالي ممكنا متحققا في الواقع لا مطلقا. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم -٢-ص:١٣. ولعله اراد ان انتفاء اللازم آه هذا اشارة الى توهم وهو ان ما ذكرت بقولک وانت تعلم لاتدفع اصل الاشكال لانا نسلم ان المراد من التالي المرفوع انما هو المرفوع في الواقع لكن ما ذكرنا من جواز استحالة التالي يمكن ان يكون باعتبار اللزوم لا باعتبار نفسه فلا تناف بين وقوعه باعتبار واستحالته بآخر قوله فيها: فعلى هذا يرد آه هذا دفعه بان ما ذكرته لو كان حقا فجريانه في التالي ليس باولى من جريانه في المقدم فان المقدم ايضا يجوز ان يكون وضعه محالا في الواقع لكن لا باعتبار لفسه بل مع وصف الملزومية فاذا وقع لارتفع اللزوم لان المحال يستلزم محالا فلا انتاج منه الى وضع التالي لتخصيص ايراد اصل الاشكال على قوله والرفع بالعكس تخصيص بلا مخصص. والله اعلم

قال المحشي في حاشية رقم -٣- ص: ١٣. او امتناع رفع اللزوم آه هذا سهو والصحيح امتناع انفكاک رفع الملزوم آه قال المحشي في حاشية رقم -٦- لايرجع الى منع اللزوم آه. اى: الى منع اللزوم المعتبر في اللزومية حتى يلزم خلاف المفروض.

قوله فيها: على ذلک التقدير آه. اى على تقدير دخول وقت الانفكاک في تقادير وجود المقدم قوله فيها: على الاول الرفع آه والصحيح وعلى الاول الرفع آه.

قوله: ﴿والخامسة آه﴾ الصورة الخامسة من الصور الخمسة القريبة هذه الصورة من القياس الاستثنائي التي تكون المقدمة الشرطية فيها منفصلة كما كانت متصلة فيما سبق.

قوله﴿ان يعلم المنافاة آه﴾ اى: يصدق بالمنافات بين المقدم والتالي ثم ان هذه المنافات قد تكون في الصدق فقط بان لا يصدقان معا. اى لايجتمعان كما في مانعة الجمع وان جاز الخلو. او في الكذب فقط اى لا يكذبان معا اى لا يرتفعان كما في مانعة الخلو وان جاز الجمع. او في الصدق والكذب معا اى لا يجتمعان ولا يرتفعان كما في المنفصلة الحقيقية. والله اعلم.

قوله ﴿بحسبها آه﴾ يعني ان لزوم النتائج بحسب المنافات ففي مانعة الجمع لما كانت المنافات في الصدق فقط فوضع المقدم فيها ينتج رفع التالي واما وضعه لوضعه فلا لعدم امكان الاجتماع ووضع التالي ينتج رفع المقدم لا لوضعه لما مر. وفي مانعة الخلو لما كانت في الكذب فقط فينتج رفع المقدم وضع التالي ورفع التالي لوضع المقدم لارفع احدهما لرفع الآخر لعدم امكان ارتفاعهما وفي الحقيقية لما كانت المنافات في الصدق والكذب معا ينتج وضع كلواحد منهما رفع الآخر فهذا صورتان من القياس المركب منها ولا ينتج وضعه لوضعه للمنافات في الصدق وكذا ينتج رفع كلواحد منهما وضع الآخر وهذا ايضا صورتين منه ولاينتج رفعه لرفعه للمنافات في الكذب ايضا فيلزم النتائج الاربعة. والله اعلم بالصواب وعنده حسن الثواب

اللهم اجعل هذا الشرح وسيلة النفع للعلماء والطلباء سيما للتلاميذ كالجهاد النافع للناس عامة

العبد العاصي عبدالواحد ،،المعقولي،، عفى عنه الباري

قوله ﴿مسئلة السومنية آه﴾ لما ذكر المصنف الصور الخمسة واستلزامها للنتائج شرع في الرد على من انكرها فقال السومنية نفوا آه.

قوله: ﴿افادة النظر العلم آه﴾ اى افادة نظر العقل وهو ترتيب المقدمات للعلم اليقيني اذ هو معركة الاراء بخلاف الظن الحاصل به.

قوله ﴿مطلقا آه﴾ اى سواء كان في الالهيات اوالهندسيات اوالنظريات.

قوله ﴿لا علم الا بالحس آه﴾ من الحواس الظاهرة ويلزم عليهم ان لا يعلموا البديهيات التي لا اثر للحس فيها كما يقال ان كل مضائف لايوجود بدون الآخر مع ان العلم بها حاصل عندهم قال في حاشية رقم -٨- ويلزم عليهما آه هذا سهو والصحيح ويلزم عليهم وفيها: لايوجد الا بدون الآخرة آه سهو والصحيح لا يوجد بدون الآخر.

قوله ﴿لان الجزم قد يكون جهلا آه﴾ هذا دليلهم على عدم افادته العلم وحاصله ان الحاصل بعد النظر قد يكون جهلا مركبا كما في قوله العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر فهو قديم فالعالم قديم. وهذا جهل لانه جزم غير مطابق للواقع. وقد يكون يقينا كما في قوله العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وهذا يقين لانه جزم مطابق للواقع.

قوله ﴿وهو مثل العلم آه﴾ اى الجهل مثل اليقين في ان كليهما جزم حاصل بعد نظر العقل لكن دليلهم مردود بوجهين سوى جواب المصنف الاول بان ما ذكرتم ايضا استدلال منكم على مدعاكم بنظر العقل فلو لم يكن النظر مفيدا للعلم فدليلكم هذا اعني قوله: لان الجزم قد يكون جهلا آه لايفيد ولا يثبت مدعاكم اعني عدم افادة النظر للعلم وان كان دليلكم مفيدا ومثبتا لمدعاكم فهذا افادة النظر فقد التم نقيض مدعاكم.

والثاني: ان هذا الدليل بجميع مقدماته جار في الحس ايضا فان الحس قد يغلط في بعض المواد فاذا حصل منه العلم لايعلم انه علم والاحساس الموصل له صحيح او جهل والاحساس الموصل له غلط فينبغي ان لا يفيد العلم كنظر العقل عندكم. ثم اجاب بعض العلماء عن جانبهم بانه فرق بين مدعاكم ومدعانا لانكم تقولون ان مجرد النظر الصحيح للعقل مفيد مع قطع النظر عن الشرائط والقرائن ونحن نقول ان الحس مفيد مع الشرائط المعتبرة في افادته. لكن لا يخفى عليك انه افتراء على الجمهور ولا يقبله العقل السليم لان الاهتمام بوجود الشرائط وارتفاع الموانع لافادة النظر عندنا مما لا يرتابه عامي فضلا عن عالم. والله اعلم.

قوله ﴿ويجاب بانه يتميز بالعوارض﴾ وذلك العارض كحكم البداهة والوجدان بعد النظر الصحيح ان الحاصل بعد النظر علم لا جهل والنظر الصحيح ما روعيت فيه قوانين المنطق.

قال المحشي في حاشية رقم –٩– لكسرة وقوع الغلط آه. هذا سهو والصحيح لكثرة وقوع الغلط آه. قوله فيها: هذا جواهم آه هذا سهو والصحيح فما هو جواهم فهو جوابنا آه. قوله فيها: وان كان لا يعلم ما هي ومتى حصلت هى آه. حاصله انهم قالوا ان الحس مفيد للعلم بواسطة امور لانعلم حقيقتها بانها ما هى ولا نعلم زمان حصولها بانها متى حصلت لكن وجودها يعرف بالوجدان وعدم تعينها لايقدح في نفس وجودها وقد صرحوا بذلك في الجواب لما اعترضوا على افادة الحس. والله اعلم.

قوله ﴿اقول وفيه انه آه﴾ هذا رد من المصنف على الجواب المذكور في المتن بقوله ويجاب آه حاصله ان حكم البداهة بكون الحاصل بعد النظر علما لا جهلا انما هو عند النظر الصحيح لكن بما ذا يعلم انه نظر صحيح فان الجزم بالمدعى اعني النتيجة كما يحتمل ان يكون يقينا وان يكون جهلا مركبا كذلك يحتمل ان يكون الجزم على المبادي اى مقدمات الدليل يقينا او جهلا وهذا معنى ما قال استاذ الهند في تفسير قوله مثلا بمثل.

قال المحشي في حاشية رقم -١٠- مثله في النظر فرق آه هذا سهو والصحيح مثله في النظر بلا فرق. اى: مثل ذلک الاحتمال قائم في النظر والدليل بلا فرق. والله اعلم

قوله ﴿والحس لايفيد آه﴾ هذا دفع لما يتوهم من ان المفهوم من رد المصنف على الجواب المذكور عدم الفرق بين النظر الصحيح وغيره، مع ان الفرق بينهما ممكن فانه يجوز ان يكون مبادى النظر الصحيح قضايا حسية و مبادي النظر الغير الصحيح عقلية ففي الاول افادته للعلم اليقيني بديهي لان السومنية لاينكرون عن افادة الحس كما عرفت وحاصل الدفع ان العلوم الحسية علوما جزئية والجزئي لايكون كاسبا كما عرفت في السلم فالحس لايفيد الا علما جزئيا والخلاف مع السومنية في حصول الجزم على المدعى الكلي. واعترض عليه الفاضل الخير آبادي في حاشية رقم -١١- بقوله فيه ان المحسوسات قضايا آه حاصله انا لا نسلم ان القضايا الحسية تكون جزئية فقط بل قد تكون كلية ايضا لان القضايا الحسية هى ما يحكم العقل فيها بواسطة احدى الحواس وهى قد تكون جزئية نحو هذا السواد موجود عند الاشارة الى السواد المشخص المحسوس وقد تكون كلية نحو كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فيجوز ان يكون مبادى النظر الصحيح قضايا حسية كلية ولاشک ان الكلي يكون كاسبا ثم اجاب ذلک الفاضل في الحاشية المذكورة عن اعتراضه بقوله: الا ان يقال العلم الحسي آه حاصله ان ليس المراد من القضية الحسية ما ذكرت بل المراد منها عند اهل الميزان ان يكون موضوعها الشخص المحسوس بالذات او بالعرض ولاشک ان مثل هذه القضية لا تكون كلية بل تكون جزئية. والله اعلم بالصواب.

قوله:﴿بل الحق منع التماثل آه﴾ هذا جواب المصنف عن دليل السومنية حاصله الكم قلتم ان الجزم قد يكون جهلا وهو مثل العلم وذلک غير مسلم لان العلم مغاير عن الجهل من حيث الحقيقة والدليل معا اما الاول: فلأن العلم هو الجزم المطابق للواقع فالمطابقة معتبر في حقيقته والجهل جزم غير مطابق كذلک. واما الثاني: فلأن دليل الجهل

يكون من المغالطات والوهميات ودليل العلم يكون من اليقينيات فبينهما بون بعيد كذا قال علامة الغبرگي. (رحمه الله)

قوله ﴿فتدبر آه﴾ لعله اشارة إلى ان جواب المصنف لا يمس دليل السومنية لان مقصودهم من التماثل لعله يكون التشابه بحيث لا يتمايزان في اول الامر لا حقيقة التماثل الذي هو الاتحاد في الحقيقة النوعية فرده بقوله والحق منع التماثل ليس على ما يقتضيه الحال. واجاب عنه علامه الغبرگي بقوله: ان هذا التماثل لا يضرنا لان مزعومنا انما هو التباين بينهما بعد امعان النظر وهو لا ينافي التشابه في اول الامر. وايضا هذا النزاع عند ذلك يرجع الى اللفظي وهو غير مناسب لدأب المحصلين. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم -١٣- ربما يكون جهلا آه هذا سهو والصحيح وربما يكون جهلا آه.

قوله: ﴿مسألة: قال الأشعري آه﴾ لما اثبت المصنف في الفصل السابق افادة النظر للعلم شرع الآن في كيفية افادته فقال قال الاشعري قال الفاضل الخيرآبادي في حاشية رقم -١٣- والمذاهب المشهورة فيها ثلاثة آه فالمصنف وان ذكر مذهبا رابعا مذهب الامام لكنه غير مشهور عند الفاضل وكذا مذهب الباقلاني المتروك في المتن وسيجئ ان شاء الله تعالى:

قوله ﴿ان الافادة بالعادة آه﴾ اى ان عادة الله قد جرت بان يخلق التصديق بالنتيجة للمستدل عند النظر الصحيح و يترتبه عليه ولا تاثير للدليل والنظر فيه لان العلم بالمطلوب ممكن والممكنات عندهم باسرها مستندة اليه تعالى بلاواسطة اذ لا مؤثر الا الله لما نطق به الكلام المجيد ((ان الله خالق كل شئ)) ولان النظر ممكن ايضا والممكن ليس من شانه الايجاد عندهم كما لايخفى الا ان عادة الله تعالى لما جرت بان يخلق بعض الاشياء عقيب بعض كالاحراق عقب مماسة النار والرى بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام وغيرها يخيل ان هذه الامور مؤثرات فيها مع انها لا دخل لها فيها فيمكن عندهم

انفكاک علم المطلوب عن النظر الصحيح بان يحصل الثاني دون الاول لكنه خلاف العادة. والله اعلم وعلمه اتم

قوله ﴿بلا وجوب منه آه﴾ اى ليس تلک الافادة بطريق الوجوب منه تعالى بان يكون فيضان علم النتيجة بعد النظر الصحيح واجبا منه تعالى بدون اختيار منه كما هو مذهب الفلاسفة وسيجئ آنفا.

قوله ﴿ولا عليه آه﴾ اى وليس تلک الافادة بطريق الوجوب عليه بان يكون الفيضان المذكور واجبا عليه تعالى باختياره كوجوب اللطف وغيره عليه تعالى عند المعتزلة. قال الناكت: كما هو مذهب المعتزلة آه ليس المراد انه مذهبهم في هذه المسئلة بل المراد كما هو اى جواز وجوب شئ عليه تعالى مذهبهم لاغيرهم.

قوله ﴿انه بالتوليد آه﴾ لابد لک من معرفة امرين. الاول: انهم اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى وهو العبد لانه عندهم خالق لافعاله. والثاني: ان التوليد عندهم ان يوجب فعل العبد وجود فعل آخر كتوليد حركة المفتاح بحركة اليد فحركة اليد فعل العبد ومخلوقة له عندهم وحركة المفتاح اثر ذلک الفعل ويوجد منه.

وبعد ما عرفت معنى افادة النظر بطريق التوليد هو ان يخلق العبد الناظر فعل النظر اعني ترتيب المقدمات فيتولد منه التصديق بالنتيجة من غير تأثير منه تعالى لا في الفعل اى النظر اذ هو فعل العبد حاصل بالمباشرة ولا في اثره اى التصديق بالنتيجة اذ هو حاصل منه بالتوليد اى بايجاب فعل العبد اياه. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

قال المحشي في حاشية رقم -٢- ص:١٤. وقياس الاشاعرة في ردهم آه لا بد لک اولا من معرفة امرين الاول ابتداء النظر والثاني تذكر النظر فالاول هو ترتيب مقدمات الدليل ليحصل العلم بالنتيجة ويقال له الكسب وحصول العلم به اتفاقي. والثاني: استحضار الدليل ثانيا بعد زواله عن المدركة فههنا العلم بالنتيجة حاصل له وبعد ستحضاره لايحصل والا يلزم تحصيل الحاصل.

ثم غرض الاشاعرة من القياس الرد على المعتزلة بان العلم لو كان بالتوليد لكان تذكر النظر ايضا مفيدا للعلم كابتدائه لعدم الفصل بينهما وغرض صاحب المنهية الجواب من قبل المعتزلة اياهم كما صرح به بقوله فيها: مدفوع. اى: قياسهم في ردهم مدفوع بان هذا قياس مع الفارق فان العلم بالمطلوب في ابتداء النظر حاصل ولايلزم المحذور اعني تحصيل الحاصل ولا كذلک تذكر النظر فانه لو حصل به العلم يلزم فيه ذلک. والله اعلم بالصواب

ثم قال فيها: وهذا الدفع مدفوع بما في النهاية. آه حاصل ما في النهاية ان دفع رد الاشاعرة على المعتزلة بما ذكرت غير صحيح لان تذكر النظر بعد ما غفل عن علم المنظور فيه اعني المطلوب كما غفل عن النظر ينبغي ان يكون مفيدا لعدم تحصيل الحاصل لانه كسب جديد وهذا هو مراد الاشاعرة في الرد مع ان المعتزلة لا يقولون به بل اصل الدفع عنهم مبنى على ان استحضار الدليل عندهم ليس فعل العبد بل هو من الله تعالى فلا توليد ههنا الذي هو فعل العبد يوجب فعلا آخر اذ فعل العبد هو الترتيب المذكور كما عرفت فلو حصل العلم بالمطلوب من الاستحضار لكان مرتبا على فعل الله لا مقدور العبد فيمتنع التكليف به اذ هو انما يكون بمقدوره فلا بد من ان يكون حاصلا بمباشرة العبد كحركة اليد.

قوله: ﴿والحكماء انه بطريق الاعداد آه﴾ واعلم انهم اجمعوا على ثلاثة امور. الاول: انه تعالى مفيض مطلق اى ليس في نفس اعطائه وفيضانه محذور ومنع وليس فيه تفاوت واختصاص بشئ من حيث نفسه وهذا معنى قوله عام الفيض. والثاني: ان فيضانه لشئ على شئ موقوف على استعداد المستفيض فان كان مستعدا يحصل له ذلک لانه عام والا فلا. والثالث: ان التفاوت في فيضان الوجود واعطاء سائر الكمالات للممكنات مبنى على تفاوت استعداداتها مثلا استعداد الاب للوجود قبل استعداد وجود الابن كما لايخفى وبعد ما عرفت حاصل مذهبهم في افادة النظر ان النظر الصحيح عندهم بطريق الاعداد اى يجعل ذهن الشخص مستعدا لفيضان العلم بالمطلوب فاذا حصل الاستعداد

وجب منه تعالى فيضان علم المطلوب من غير اختيار منه تعالى بل بطريق الاضطرار لوجهين احدهما انه لاوجود للممكن الا بالوجوب السابق من العلة الموجبة ولذا يقول ما لم يجب لم يوجد. وثانيهما: ان الله فياض مطلق اى لا توقف في اعطائه الوجود وسائر الكمالات للممكن والتاخر انما يقع لعدم الاستعداد كما مر فاذا تم الاستعداد والقابلية ولم يفض عليه الوجود وغيره من الكمالات لكان نقصا في فيضانه تعالى فالعلم بالنتيجة صادر من الله تعالى بطريق الوجوب والاضطرار وهو المؤثر فيه دون النظر اذ له دخل في الصدور بطريق الاعداد دون الايجاد والتاثير بخلاف المعتزلة فان عندهم له دخل فيه بطريق الايجاد والتأثير. والله اعلم وعلمه اتم

قوله ﴿واختار الامام انه واجب عقيبه آه﴾ حاصل مذهب الامام ان علم النتيجة عقيب النظر واجب منه تعالى عقلا فلا يجوز التخلف عنده عقلا ولا يكون بجرى العادة حتى يجوز فيه التخلف كذلك كما في مذهب الاشاعرة وليس ذلك الوجوب عليه تعالى ابتداء قبل ترتيب المقدمات كوجوب الاصلح عليه تعالى عند المعتزلة والعدل عليه عند الشيعة حتى يرد ان الوجوب عليه تعالى ليس مذهب احد من اهل السنة والجماعة.

بل هو عقيبه وليس ذلك بطريق التوليد الذي فيه تاثير لقدرة العبد لانه غير قائل به اذ ليس لقدرة العبد تاثير اذ الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى كما هو رأى اهل السنة والجماعة ولابطريق الاعداد. لانه يلزم الاضطرار في حقه تعالى وهو نقص عظيم مطلقا عند المتقدمين وفي غير الصفات الصادرة عنه تعالى بالايجاب عند بعض المتاخرين بل بطريق ان الله تعالى القى بين النظر الصحيح والنتيجة باختياره وارادته ارتباطا ولزوما يستحيل معه العقل تخلف النتيجة عنه كاستحالة وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية وهذا معنى الوجوب العقلي. والله اعلم بالصواب.

قوله ﴿فان لزوم بعض آه﴾ هذا دليل الاشبهية مبنى على البداهية العقلية والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم -٤- ولم يظهر انه ما ذا اراد بالتعقيب آه غرضه الرد على الامام بان مراده من التعقيب انكان ذاتيا كما يكون في المشروط بالنظر الى الشرائط او المعلول بالنظر الى العلل المعدات اى العلل التي هي معدات للمعلول والمعد ما يتوقف وجود المعد له على عدمه بعد وجوده فذلک بعينه مذهب الحكماء. والجواب ان المراد منه ذلک والفرق واضح لان عند الحكماء للنظر دخل بطريق الاعداد فترتب النتيجة عليه اضطراری ولا دخل له كذلک عند الامام بل علة له بجعل الجاعل فترتبها عليه اختیاری كما عرفت وايضا وجوب علم النتيجة بعد النظر الصحيح عند الامام وجوب عقلى فلا يجوز التخلف عقلا لا نفس الامري فيجوز في نفس الامر كما في نار نمرود وعندهم نفس الامري فلا يجوز في نفس الامر والواقع كما لايجوز في العقل قوله فيها: وقد عرفت فساده آه يقع كثيرا من ارباب الحواشي مثل هذه الحوالة فيقع الناظر في الشک لعدم سبق ذكر وجه الفساد كما ههنا لكن لما اخذ المحشي البيان من احسن الحواشي وذكر فيه اولا وجه فساد التعقيب الزماني ثم قال بعده فقد عرفت فساده فالمحشي لم ينقل وجه الفساد بل ذكر عبارة الحوالة فقط ولعل وجه الفساد ان المشاهدة العقلية تدل على المعية الزمانية دون التعقيب الزماني والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم -٥- وهو مذهب القاضي الباقلاني وامام الحرمين آه لكن قال علامة غبرگي (رحمة الله عليه) ان عندهما علم النتيجة بعد النظر واجب منه تعالى بلا مداخلة النظر توليدا واعدادا لكن الوجوب عادي بجرى عادة الله تعالى عليه فيجوز التخلف عقلا والفرق مع الامام واضح لانه عنده عقلى والله اعلم بالصواب.

قوله فيها: بجر قدرته آه هذا سهو والصحيح بغير قدرته. قال المحشي في حاشية رقم -٦- مما لايتفكر آه. هذا سهو والصحيح مما لا ينكر. قوله فيها: فوجب النظري من المبدأ آه لعله سهو والصحيح فوجوب النتيجة من المبدا الفياض وانكان بوساطة النظر لاينكر.

قوله ﴿المقالة الثانية آه﴾ اى من المقالات الثلاث الكائنة في المبادي مقالة ثانية في الاحكام. قوله: ﴿في الاحكام﴾ واعلم: ان الحكم في اصطلاح الفقه عبارة غن محمولات المسائل كالوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة. وفي اصطلاح الاصوليين عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير. فالاول اثر مرتب على الثاني ان حمل على الظاهر وان اريد من الخطاب ما ثبت بالخطاب فهما واحد ثم مبحث الحكم يكون مبدا لمسائل الفقه باعتبار المسائل المتعلقة بالحكم كقولهم المامور به حسن اى المامور به بخطاب الله حسن والمنهى عنه بذلک الخطاب قبيح على تفسير الحكم بالخطاب او كقولهم الواجب حسن والحرام قبيح على تفسيره بالاثر المرتب على الخطاب وهذه المسائل المتعلقة بالحكم مباد لانها تقع احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه مثلا الصلوة حسنة لانها مامور بها بقوله تعالى واقيموا الصلوة وكل مامور به حسن فالصلوة حسنة فقوله الصلوة حسنة اى واجبة من مسائل الفقه وقوله لانها مامور بها دليل عليها وكبراه مسئلة متعلقة بالحكم من مسائل الاصول. ثم المراد من الاحكام انما هو الاحكام وما يتعلق بها اعني المباحث المتعلقة بالحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه فيصح قوله وفيها ابواب والمباحث المتعلقة بذلک الثلاثة ايضا مباد لانها تقع احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه وسيظهر لک في الابواب ان شاء الله .

قال المحشي في حاشية رقم –٨– فالامور الاربعة هى الحكم ومتعلقاته آه هذا سهو والصحيح فالامور الاربعة اى الحكم ومتعلقاته آه. والله اعلم بالصواب. قوله ﴿لا حكم الا من الله آه﴾ لقوله تعالى ((ان الحكم الا لله)) وقوله تعالى: ((الا له الخلق والامر تبارک الله رب العالمين)) واستدل صاحب بحر العلوم بالاجماع عليه ايضا اذ الحق الحقيق بالقبول ان الحاكم عند المعتزلة ايضا هو الله تعالى كما سيجئ انفا. والله اعلم بالصواب.

قال المحشي في حاشية رقم –٩– كما في كتب بعض المشائخ آه هذا سهو والصحيح لا كما في كتب بعض المشائخ. والله اعلم. قوله: ﴿لانزاع في ان الفعل آه﴾

ولما ثبت ان الحاكم ليس الا الله تعالى فاذا امر بشيء فامره يقتضي الحسن لانه حكيم لا يأمر بشيء بدون وجود الحسن في ذلك الشيء. واذا نهى عنه فنهيه يقتضي القبح لانه حكيم لا ينهى عن الشيء بدون وجود القبح فيه. ثم لكل واحد من الحسن والقبح ثلاثة معان الاول: الحسن معناه صفة الكمال كالعلم فانه حسن بمعنى انه صفة كمال والقبح معناه صفة النقصان كالجهل. والثاني: الحسن بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي كموافقة السلطان الجائر. والقبح بمعنى منافرته له كمخالفة السلطان الجائر. والثالث: الحسن في الشيء استحقاقه للمدح في العاجل والثواب في الآجل. والقبح بمعنى استحقاقه للذم في العاجل والعقاب في الآجل. ثم لا نزاع بيننا وبين اهل البدع بل الجميع متفقون على ان حسن الفعل وقبحه بالمعنيين الاولين من الثلاثة عقلي لا تعلق لهما بورود الشرع كما لا يخفى.

قوله: ﴿بل بمعنى استحقاق مدحه و ثوابه آه﴾ يعنى ان النزاع في عقليتهما وشرعيتهما باعتبار المعنى الثالث لهما. ثم معنى استحقاق الثواب: ان فاعله يستحق الثواب من الله تعالى واستحقاق عقابه ان فاعله يستحق العذاب منه تعالى وليس لفاعل الاول نفس الثواب ولا للثاني نفس العذاب عند الماتريدية لعدم الحكم عندهم قبل الشرع كالوجوب والحرمة بل استحقاق محض وعند المعتزلة لفاعل الاول نفس الثواب مع الاستحقاق ولفاعل الثاني نفس العذاب لا استحقاق محض لوجود الحكم عندهم من الله تعالى قبل ورود الشرع. والله إعلم بالصواب. وعنده حسن الثواب.

قوله ﴿فعند الاشاعرة شرعي اى بجعله آه﴾ يعنى ان استحقاق الثواب والعقاب انما هو بجعل الشارع لا دخل فيه لذات الفعل ولا لوازمه ولا لصفاته الاعتبارية بل ما امر به الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح فلو نهى عن الامر الاول يصير قبيحا بعد ما كان حسنا بامره الاول كما لو امر بالامر الثاني يصير حسنا بعد ما كان قبيحا بنهيه الاول. والله اعلم.

قوله﴿وعندنا وعند المعتزلة آه﴾ يعني ان عند الماتريدية والمعتزلة حسن الافعال و قبحها عقلي اى لا يتوقف على الشرع بل اما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لصفة اعتبارية وهذا المعنى هو المراد من كونهما عقليان لا انهما مدركان بالعقل قبل ورود الشرع لعدم تصحيح التقسيم الآتي اذا كما لايخفى. قوله ﴿لايتوقف على الشرع آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم -١-ص:١٥. وقد يسمى ذاتيا آه الحاصل ان الحسن والقبح لما كانا غير موقوفين على الشرع فتارة يعبر عنهما بالذاتيين وتارة بالعقليين اما التعبير وتسميتهما بالذاتي فلوجهين. الاول: ان الحسن وكذا القبح اذا منسوب الى الذات اما لانه متقضى ذاته واما لانه عارض للذات بالواسطة سواء كانت واسطة في العروض او احد قسمى الواسطة في الثبوت فيكون الذاتي بمعنى المنسوب الى الذات لا بمعنى الداخل فيه. والثاني: انه لما لم يكن بجعل الشارع امكن استنادهما الى الذات سواء كان مستندا اليها بالفعل ام لا فالتسمية مبنية على الامكان لا على الفعل. والله اعلم وعلمه اتم.

ثم قال فيها: ثم تسميته عقليا آه. قد ذكر المحشي لتسميته بالعقلي وجوها ثلاثة الاول: ان الحسن وكذا القبح قد يدرک بالعقل كحسن الايمان وقبح الكفر فهى من قبيل تسمية المطلق باعتبار بعض الافراد. والثاني: انهما لما كانا بلا جعل شارع كان من شانهما ان يدركا بالعقل وانكان بعض الافراد لا يدرک بالعقل بالفعل. والثالث: ان الحسن والقبح عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عند العقل فلما كان الاستحقاق مأخوذا في تعريفه باعتبار العقل سميا عقليين. والله اعلم. ثم قال فيها: وفيه ما فيه آه هذا من المنهية وغرض المصنف (رحمه الله) من هذا صريحا انما هو الرد على الوجه الثالث المذكور بلفظ القيل ووجه الايراد. بلفظ القيل ضمنا حاصل الرد كما بينه الفاضل الخيرآبادي بقوله اقول ان لفظ عند العقل لما كان مأخوذا في تعريفه والتعريف انما يكون للماهية الشاملة لجميع الافراد يعلم ان كل فعل كذلک فهو معلوم عند العقل مع انه ليس كذلک كما سيجئ انفا بل المسلم انما هو معلومية بعض افراد ذلک الفعل للعقل المعبر عنه بالايجاب الجزئي.

قوله فيها: وفيه ان الايجاب الجزئي آه الغرض منه الرد على القيل الثاني الموجه لكلام المصنف (رحمه الله) بان تسليمه للايجاب الجزئي ليس بصحيح اذ الاستحقاق المأخوذ في التعريف انما هو للمدح والذم في الآخرة وهو لايدرک الا بالشرع لان امور الآخرة مدركة بالشرع فحسب. قوله فيها: فتامل آه الغرض منه الجواب من جانب القيل الثاني و تصحيح لتوجيهه لكلام المصنف رحمة الله تعالى عليه حاصله كما ذكر ه المحشي ان الله تعالى حكيم عادل لايظلم على من احسن بل يثيب على احسانه ويمدحه ولايدخل في الصالحين من اساء فيعاقبه على اسائته ويذمه ولا يخفى ان هذا المعنى مدرک بالعقل فكيف يصح ان استحقاق الثواب والعقاب موقوف على الشرع فقوله لايعقلان الا بالشرع غير مسلم بل هو اول النزاع. والله اعلم. فحاصل الكلام ان رد المصنف على الوجه الثالث بقوله وفيه ما فيه صحيح وهو الوجه لايراده بلفظ القيل. والله اعلم. وعلمه اتم وعنده حسن الثواب. قوله: ﴿لكن عندنا لايستلزم آه﴾ الحاصل ان المعتزلة يقولون ان العقل اذا عرف الحسن او القبح في الفعل فذلک يوجب حكما من الله تعالى في حق العبد قبل ورود الشرع فلو لا الشارع وفرض عدم ارسال الرسول وكانت الافعال موجودة لوجبت الاحكام في تلک الافعال ويكون العبد معذبا بترک الفعل الحسن وارتكاب الفعل القبيح واما عند معشرنا الماتريدية العقل وانكان مدرک للحسن والقبح لكن ذلک الادراک ليس بموجب و مستلزم للحكم من الله في حق العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم منه تعالى لان الله حكيم لايرجح المرجوح فلا يحكم في الحسن بالحرمة والقبح بالوجوب فما لم يحكم ليس هناک حكم فلا يكون العبد معذبا بترک الحسن وارتكاب القبيح قبل ورود الشرع قال المحشي في حاشية رقم – ۲– ص:۱۵.

وظهور حكمة الامر آه. لعله سهو والصحيح وظهور حكمه بالامر والنهى آه.

قوله: ﴿ومن ههنا اشترطنا آه﴾ اى ومن اجل ان الاحكام تتوقف على ورود الشرع وتتعلق به اشترطنا بلوغ الامر والنهى من الشارع للمكلفين في التكليف

بالاعمال. قوله ﴿فانه عندهم يوجب الحكم آه﴾ اى في الاعمال التي يدرك العقل حسنها وقبحها واما الافعال التي لايدرك العقل حسنها وقبحها ففيها حاجة الى ارسال الرسول عندهم ايضا كما سيأتي. والله اعلم.

قوله ﴿لوجبت الاحكام آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم — ٣— ص:١٥. حسب مافصلت في شرائع الانبياء آه لعله دفع لما يتوهم من ان الثابت بالامر انواع الحكم كالوجوب والندب والاباحة وبالنهى كذلک كالحرمة والكراهة التحريمة والتنزيهة فمن ادراک العقل للحسن والقبح انما يعلم كونه مامورا به او منهيا عنه، لاتعين كونه واجبا او مندوبا او محرما او مكروها فاجاب بما ترى حاصله ان تعينه يعلم من شرائع الانبياء قبلنا. والله اعلم. قوله فيها: ان هذا النزاع آه اى: وجود الحكم. قبل ورود الشرع عند المعتزلة وعدمه عندنا. قوله فيها: ان اريد بالحكم خطاب الله آه. يعني لو اريد بالحكم الخطاب لايصح قول المعتزلة بكونه قبل الشرع اذ لا خطاب قبله ولما لم يكن الخطاب قبله لم يكن اثره المرتب عليه من الوجوب والحرامة وغيرهما قبله والا يلزم تخلف الاثر عن المؤثر. واجيب باختيار هذا الشق بان الخطاب عبارة عن توجه الكلام النفسي له تعالى نحو افعال المكلفين والكلام النفسي عندنا قديم وتعلقه بفعل العبد حادث وظهوره لنا بالشرع اى الوحى والكتاب النازل على الرسول فيكون ظهور الحكم عندنا بعد الشرع واما عند المعتزلة فالكلام النفسي وكذا تعلقه بالفعل كلاهما حادثان فاذا ادرک العقل الحسن والقبح في فعل اذا يوجد الخطاب ويتعلق به عندهم وذلک مدرک بالعقل كما سيجئ مستدلاهم فظهور الحكم عندهم بالعقل قبل الشرع فقول المعترض اذ لا خطاب قبل الشرع في حيز المنع وهذا النزاع معنوي لا لفظي كما لايخفى. اللهم احفظنا من خرافاتهم.

قوله ﴿قالوا منه ما هو ضروري آه﴾ هذا تفصيل مذهب المعتزلة وحاصله ان الحسن والقبح على ثلاثة اقسام قسم منهما ما يكون مدركا للعقل بطريق البداهة لايحتاج

فيه الى الاستدلال. وقسم منهما ما يكون كذلک لكن بواسطة النظر اى يتوقف ادراکه على النظر الصحيح والاستدلال وقسم منها ما يكون شرعيا بان يكون الكاشف عنهما الشرع ولايمكن للعقل ان يدركهما و يكشف عنهما وانكانا موجودين في الفعل قبل الشرع.

فائدة: قد علم من هذا التقسيم ان المراد من كونهما عقليين كونهما غير موقوفين على الشرع وكونهما ذاتيين لا بمعنى كونهما مدركين بالعقل او هو من قبيل تسمية الشئ باعتبار بعض الاقسام ان ترک على ظاهره والا فكيف يصح جعل القسم الثالث قسما من العقلي. والله اعلم. وعلمه اتم. قوله ﴿قبل امر الآخرة آه﴾ هذا اعتراض من الفاضل مرزاجان على المعتزلة بانا لانسلم اولا كون الحسن والقبح مدركا بالعقل لانهما عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وامر الآخرة سمعي اى ثابت بالادلة السمعية فلو لا خطاب الشارع واخباره بالبعث بعد الموت لما ادركه العقل وان سلم ادراكها بالعقل فلا نسلم بداهتهما بل الظاهر من انكار بعض الناس عن امور الآخرة واثباتها بالبراهين الكلامية انما هى النظارة دون البداهة. والله اعلم. بالصواب.

قوله ﴿اقول العدل آه﴾ هذا جواب من قبل المعتزلة للفاضل وحاصله ان ههنا امران الاول اثبات مطلق دار الجزاء والمجازاة بالثواب والعقاب باى طريق كان والعقل كاف في ذلک اذ العدل الذي هو ايصال الحق الى المستحق واجب عقلا عندهم لان العدل ضد الظلم والله تعالى منزه عن الظلم فهو محال في حقه تعالى ونقيضه ضروري. فاذا اتى بفعل حسن او قبيح يجب مجازاته عندهم والايلزم الظلم وهذا القدر مما لايرتاب فيه بعد تسليم عقيدتهم في العدل والثاني اثبات دار الجزاء الخاص اعني المعاد الجسماني ووجود الميزان ووزن الاعمال به ووجود الصراط ومرّور الناس عليه مختلفا وغير ذلک وهذا سمعي ثابت بالادلة المسموعة من الشارع ولولاها لما ادركه العقل قال المحشي في حاشية رقم –٦– هذا الكلام من العجائب آه اى الجواب من قبل المعتزلة بما ذكر شئ يتحير فيه العقل تحير الانكار لان المراد من الوجوب العقلي اما البداهة العقلية وذلک في

حيز الخفاء اذ كيف يسلمه من هو منكر عن كون امور الآخرة بديهية الاترى ان اكثر الكفرة ينكر البعث فضلا عن الثواب والعقاب في الآخرة مع انهم ذوو عقل كما لايخفى واما ان يراد به ادراك العقل اياه بعد البرهان وذلک لايستلزم ضرورية الحسن والقبح فكيف يكون ذلک كاف لحكم العقل. فما في الحاشية فلايستلزم ضرورية ضروريته الحسن والقبح آه لعله سهو قلم. قوله فيها وما يفهم من كلامه آه غرضه رد ما يتوهم من انا نختار الشق الاول ونقول ان وجوب العدل والجزاء وانكان في الآخرة فهو بديهي عقلي لان تحقق مطلق المعاد سواء كان روحانيا او جسمانيا عقلي مما لاينكر عنه وان خصوصية المعاد الجسماني سمعي وانكار الناس انما هو من ذلک. وحاصل الرد ان كون المطلق عقليا وكونه مما لاينكر عنه في حيز الخفاء لان كثيرا من الكفرة ينكرون عن مطلق المعاد وخاصه. والله اعلم. واجاب عنه فاضل الغبرگي (رحمه الله) بانا نختار الشق الاول ونقول ان مرادهم من الحسن والقبح انما هو استحقاق الثواب والعقاب في الدنيا وكونها بديهيا عقلا مسلم على ذلک ويؤيده المثال المذكور في المتن بالصدق النافع والكذب الضار حيث قيد الناكت بقوله في الدنيا وهذا هو الجواب الاسلم عن اعتراض الفاضل مرزاجان رحمه الله السبحان.

قوله ﴿على انه بمعنى لو تحقق آه﴾ هذا جواب ثان عن اعتراض الفاضل حاصله ان المراد من كون استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ضروريا ليس المطلق منه بل بمعنى لو تحقق الآخرة لتحقق الثواب والعقاب وكونه ضروريا بهذا المعنى صحيح كما لايخفى اذ هذه الملازمة بديهية لايحتاج الى المقدمات. قوله ﴿فتدبر﴾ فيه اشارة الى ضعف الجواب الثاني حاصله ان مطلوبهم انما هو هذه الحملية اعني ثبوت استحقاق الجزاء للاعمال معلوم عقلا والشرطية المذكورة سابقا اعني لو تحقق الآخرة آه لاتكفي في اثبات هذا المطلب لجواز ان لا يتحقق المقدم اعني تحقق دار الجزاء فلا يتحقق التالي اعني الثواب والعقاب فلم يتحقق ان ثبوت استحقاق الجزاء للاعمال معلوم عقلا بل لابد لتحققه من ضم وضع المقدم الى تلک الشرطية فيعلم وضع التالي فانكان وضع المقدم سمعيا يكون وضع التالي

كذلک وانكان وضع المقدم عقليا يكون وضع التالي كذلک و لاشک ان وضع المقدم في هذه الشرطية سمعي فيكون وضع التالي ايضا سمعيا فلم يثبت كون الثواب والعقاب عقليين فلا يثبت المطلوب. ان قيل: انا لانسلم ان مطلوبهم اثبات الحملية المذكورة بل مقصودهم اثبات الحملية المقيدة اعني ان استحقاق الجزاء ثابت للافعال على تقدير تحقق دار الجزاء والمراد من حكم العقل بالحسن والقبح ضرورة حكمه على ذلک التقدير والشرطية المذكورة كافية لاثبات هذا المطلوب والجواب ان مقصودهم اثبات الحملية المطلقة اعني استحقاق الجزاء ثابت للأفعال وذلک معلوم عقلا فتقييدهم لايكون الا توجيها لقول الغير بما لايرضى به قائله قوله: ﴿لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين آه﴾ اعلم ان المراد من الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات سواء كان مقتضى لذاته او لصفة حقيقية كما سيجئ لابمعنى مايكون داخلا في الذات فمعنى حسن آخر رمضان ان ذات ذلک الصوم يقتضي الحسن لكنه خفي على العقل فالشرع كشف على العقل ذلک المقتضى اى الحسن وكذا القبح.

قال المحشي في حاشية رقم –٨– قال في المنهية لايخفى انه تعصب بل العقل آه هذا الرد على المعتزلة. وحاصله: ان القول بكون الحسن والقبح فيهما ذاتيين تعصب بل هما بجعل الجاعل اى الشارع اذ العقل يحكم بعدم الفرق بين ذينک الصومين لان ذاتهما وحقيقتهما واحد وهو الضوم وكذا اثرهما وهو قهر النفس ومحال ان يقتضي الذات الواحدة للنقيضين اى الحسن والقبح فتعين انهما عارضان من خارج اى من جعل الجاعل الشارع. ثم قال فيها: وغاية مايقال ان الواجب آه اى في الفرق بينهما عقلا. هذا جواب من قبلهم لذلک الاعتراض وحاصله انک قد عرفت ان المراد من الذاتي المنسوب الى الذات سواء كانت لذاته او لصفته وههنا كذلک لان الواجب لقهر النفس وانكان مطلق الصوم لكن المطلق انما يتحقق في ضمن الفرد فنقدر له الرمضان للفضائل الثابتة له فيكون حسن صوم رمضان ذاتيا لرجعه الى فضيلة وصفة موجودة فيه معدومة في غيره ولزم كون اول شوال منتهى الصوم الحسن ونهاية الشي تكون خارجة عنه في الحكم فلم يكن ذلک

الصوم حسنا. قوله فيها: اشارة الى ماافاد بعض الاعاظم آه. اى: قوله فتأمل اشارة آه حاصله ان الجواب المذكور مردود بوجهين الاول: انه لو تم لصار مخالفا لما راموا من انه لاسبيل للعقل اليه بل الشرع كشف آه اذ صار حينئذ مدركا بالعقل كماعرفت. والثاني: ان الثابت من ذلک التحقيق انما هو عدم.وجوب صوم شوال لعدم الحسن فيه مع ان المقصود تحريمه الذي هو مقتضي القبح كما لايخفى.

قوله فيها: ولعل الحق ان الشارع آه حاصله ان الجواب السابق مردود رالحق في الجواب ان يقال ان الشارع اوجب لقهر النفس الصوم مطلقا لكن تحققه في ضمن الخاص اعني رمضان لفضائل فيه فيكون الحسن راجعا اليها ثم اوجب الفطر يوما للضيافة فحرم صوم ذلک اليوم وهو اول الشوال لانه اعراض عن ضيافة الله وهو قبيح فالقباحة راجعة الى صفة الصوم اعني الاعراض فعلم من هذا التحقيق انهما ذاتيين فيهما بمعنى المنسوب الى الذات نعم يرد ههنا انه يلزم مما ذكرت ادراک العقل اياهما مع انه خلاف مرامهم ويجاب بان هذا الادراک ثابت للعقل لكن بعد كشف الشرع كما يظهر بعد التأمل الصادق لا قبله. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم — ۹— لان الشارع المحكم آه لعله سهو والصحيح لان الشارع حكيم آه هذا وجه آخر من الفاضل على كون الحسن والقبح فيهما ذاتيين وحاصله ان الشارع حكيم لايحكم على شيء بشيء بدون وجود مايصلح له في ذلک الشيء فاذا حكم به بشيء يحكم العقل ويفرق اجمالا بان في ذات الشي حسنا او قبحا وهذا الحكم انما هو بعد كشف الشرع. والله اعلم. الراجي الى رحمة الباري عبدالواحد ,,المعقولي,,

قوله ﴿ثم اختلفوا آه﴾ اى اختلفت المعتزلة بعد ما قالوا ان حسن الافعال وقبحها عقلي اى ليس بجعل الشارع فقال القدماء منهم انهما لذات الفعل اى مقتضى ذاته اى ذاته علة لهما وانه منشا لعروضهما للافعال بالذات كزوجية الاربعة و برودة الماء مثلا. قوله ﴿وقال المتاخرون بل لصفة آه﴾ كلمة بل اضرابية اى ليسا مقتضى ذات

الفعل بل مقتضى صفة حقيقة للفعل وانها علة لهما بالذات اى توجب تلك الصفة الحسن والقبح في الفعل الحسن والقبيح ومعنى الحقيقي ان تكون الصفة امرا موجودا متحققا في الفعل كالسواد للثوب لا امرا انتزاعيا وعلى هذا المذهب معنى كون الحسن و القبح ذاتيين انهما منسوبان الى الذات بمعنى ان ذات الفعل منشأ لعروضهما لكن لا بالذات بل بواسطة الصفة الموجودة فيه فعلى مذهب القدماء سبب الحسن في الصلوة ذاتها اعني الاركان المخصوصة وسبب القبح في الزنا ذاته اعني سفح الماء في محل مشتهى محرم. وعلى مذهب المتأخرين السبب في الاول كونه تعظيما للواجب تعالى وفي الثاني كونه تخريبا لنظام العالم.

قوله ﴿وقوم لصفة حقيقية في القبح فقط﴾ ههنا امور ثلاثة الاول: عدم كون القبح لذات الفعل ووجهه ما بينه صاحب الحاشية من ان ذوات الافعال متساوية وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح كل فعل البتة لتساوى الافعال في الذات. والثاني: عدم كونه للصفة الاعتبارية ووجهه ان الصفة الحقيقية لكونها موجودة في الفعل لا باعتبار المعتبر جديرة بان يجعل علة وسببا للقبح بخلاف الصفة الاعتبارية فانها امر فرضي غير متحقق فيه. والثالث: وجه تخصيص القبح بكونه لصفة حقيقية وان الحسن عدم القبح كما اشار اليه القطب الشيرازي المذكور في الحاشية ووجهه ان عند هؤلاء القوم القبح صفة في فعل بها يستحق فاعل الفعل الذم والعقاب، والحسن عبارة عن عدم القبح وهذا اصطلاحهم ولا مشاحة فيه وايضا لو كان القبح بمعنى عدم الحسن لزم ان يكون الافعال المباحة داخلة في القبيح لانه لا حسن فيها بالمعنى المذكور سابقا اذ لا يستحق فاعله المدح والثواب كما لايستحق الذم والعقاب فيكون الفعل المباح فعل قبيح بمعنى عدم كونه حسنا ولا شک انه ليس کذلک نعم هى داخلة عندهم في الحسن فلذا فسروه بعدم القبح لا بالمعنى المذكور سابقا. والله اعلم. وعنده حسن الثواب.

ثم لما كان القبح وجوديا لابد من استناده الى علة وهى الصفة الحقيقة عندهم لما مر والحسن لكونه عدميا لايحتاج الى الاستناد لا الى الذات ولا الى غيره.

قوله ﴿بل اعتبارات﴾ اى المقتضى لهما صفة اعتبارية مثلا ضرب الصغير للتعذيب قبيح لانه ظلم وللتاديب حسن لانه اصلاح فالفعل وهو الضرب حسن لاعتبار وهو التاديب وقبيح لاعتبار وهو التعذيب فالتأدب والتألم الحاصل لليتيم اثار الضرب وهو باعتبار احدهما حسن وباعتبار الآخر قبيح ثم حاشية رقم -١- ليس متعلقا بهذه العبارة بل بقوله في القبح فقط فترقيمه على قوله بل اعتبارات سهو من قلم الناسخ. قال المحشي في حاشية رقم - ١- ص:١٦قال العلامة قطب الدين آه هذا اشارة الى الامر الثالث كما ذكر فيما سبق. قوله فيها: بصفته حقيقة آه هذا سهو والصحيح بصفة حقيقية قوله فيها: وكانه مبنى على ما ذهب اليه آه. هذا المذكور في الحاشية ليس سبب التخصيص بل تمهيد له واشارة الى الامر الاول صريحا والى الثاني ضمنا واما وجه التخصيص فقد ترك ناقل الحاشية وهذا ليس باول ذلة من ناقلي الحواشي عافانا الله واياهم. قوله فيها: بين تساوى آه. هذا سهو والصحيح من تساوى الذوات آه. قوله ﴿والحق عندنا آه﴾ اى الحق عند الماتريدية الاطلاق يعني في بعض الافعال الحسن والقبح مقتضى الذات كالايمان والكفر وفي البعض لصفة حقيقية كقتل الكافر الحربي فالقتل فعل واعلاء كلمة الله صفة الفعل صفة حقيقية يقتضي الحسن وكما مر في الصلوة لكونها تعظيما للرب تعالى وقتل المؤمن فعل وتخريب بنيان الرب صفة حقيقية مرتبة على الفعل المذكور يقتضي القبح وكما مر في الزنا لكونه تخريبا لنظام العالم وفي البعض للامر الاعتباري والصفة الاعتبارية كما ذكرنا سابقا في ضرب الصغير. قوله ﴿فلا يرد النسخ علينا﴾ ويرد على المعتزلة تقرير الورود عليهم انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية لازمة وهو المراد عندهم لزم بطلان النسخ لان مقتضى الذات وكذا الصفة اللازمة لا يتخلف فاذا كان الحسن او القبح مقتضى ذات الفعل اما بذاته او بواسطة صفة الحقيقية فلا يمكن انفكاكه فيجب كون الحسن حسنا ابدا وكون القبيح قبيحا ابدا فاستحال النسخ لانه انما الانفكاك الوجوب وهو الحسن او الحرمة وهو القبح مع ان النسخ ثابت في بعض الافعال

وهذا الايراد غير وارد علينا لانا لا نقول بانها ذاتي للافعال بالمعنى المذكور بل مذهبنا الاطلاق الاعم سواء كان لذات الفعل او لصفة حقيقية او لصفة اعتبارية فما نسخ من الافعال فهى من القسم الاخير فيجوز النسخ لزوال الصفة الاعتبارية ووجود اخرى كقبح الجهاد قبل الهجرة لاعتبار ضعف المسلمين و حسنه بعد الهجرة لاعتبار قوتهم كذا قال علامة غيرگي رحمة الله عليه في شرحه. قال المحشي في حاشية رقم — ٢ — ان يكون حسنه لغيره آه المراد بالغير الصفة الاعتبارية لانه مغائر وخارج عن الفعل ثم قال فيها: وسيجئ ما يدفع الايراد عنهم آه لعل المراد منه ما يأتي في الصفحة الآتية من قوله اقول الحسن لغيره لاينافي آه. قوله فيها: وخلاصة آه. هذا جواب من قبل المعتزلة بوجهين الاول: ان الذاتي بمعنى ما يكون مقتضى الذات على قسمين الاول الاقتضاء بمعنى التأثير التام الذي منع تخلف الاثر عن المؤثر كاقتضاء الاربعة للزوجية وهو المسمى بمقتضى الذات من حيث هي وهذا المعنى غير مراد ههنا. والثاني: الاقتضاء بمعنى التأثير اذا خلى وطبعه ويجوز تخلف الاثر عن المؤثر فيه عند عروض العوارض وهو المسمى بمقتضى الذات اذا خلى وطبعه و بعبارة اخرى بمقتضى الذات عند عدم العوارض كبرودة الماء واقتضاء الافعال للحسن والقبح من هذا القبيل فيجوز النسخ لانه انفكاك الحسن والقبح لعارض كما لايخفى. والوجه الثاني ان الحسن والقبح الذاتي للافعال اى مقتضى ذاتها اقتضاء تاما لكن مع ذلك يجوز النسخ لانا لا نسلم ان بالنسخ يزول الحسن او القبح بل هو باق لكن سقط اعتباره لعارض فلا يقتضي الوجوب او الحرمة كحرمة الميتة عند المخمصة فانها باقية عندها ايضا في رواية ابي يوسف (رحمه الله) وكثير من العلماء خلافا لابي حنيفة ومحمد (رحمهما الله) لكن سقط اعتبارها لعدم المؤاخذة بتناولها ويعامل معها معاملة المباح. قوله فيها: واجيب بان القتل ظلما آه. هذا جواب آخر من قبل المعتزلة وحاصله انا لا نسلم استحالة النسخ عندهم بل هو جائز ولا تخلف في الذاتي ايضا لان الفعل قبل النسخ له عوارض في الشرع فباعتبارها له حقيقة واحدة وعند النسخ يعتبر معه عوارض اخرى وباعتبارها له حقيقة اخرى وكل واحدة منهما حقيقة شرعية فالحسن ثابت

لاحداهما والقبح للاخرى فلا تخلف نظيره القتل فانه جنس وكونه ظلما فصل والمجموع نوع شرعي وكذا كونه قصاصا واستحقاقا فصل شرعي والمجموع نوع شرعي مبائن للنوع الاول لتبائن فصليهما فان الاول قبيح والثاني حسن. قوله فيها: فاعتبار استحقاق متعلقة آه اى متعلق القتل في الثاني مستحق له بخلاف الاول كما لايخفى. قوله فيها: واعترض عليه بقوله ولايخفى مافيه آه . قد بين صاحب الحاشية هذا القول بعد اسطر بقوله ولايخفى ما فيه فان تغاير الجهات آه فانتظره قوله فيها: اى المعلوم لا بانه الشرع آه لعل هذا سهو والصحيح المعلوم لابانة الشرع ولاشك ان تلك الحقائق صارت ظاهرة باظهار الشرع وهذا معنى الشرعية والله اعلم. قوله فيها: كذلك هو صوم عاشورا آه. هذا سهو والصحيح كذلك ههنا صوم عاشوراء. قوله فيها: وبحسب تلك العوارض يختلف حقيقته الشرعية آه. وهذه الحقيقة حاصلة من انضمام فصل شرعي الى الجنس لا الحقيقي فلا ينافي كونها عوارض فلا يرد ما يرد. قوله فيها: ولايخفى ما فيه فان تغاير الجهات آه هذا رد على الجواب الثاني للمعتزلة بان تغاير الجهات والاعتبارات لشئ واحد لايوجب تغاير الذات لا بالذات وهو ظاهر ولا بحسب الشرع فانه لم يظهر من كلام الشارع ان صوم عاشوراء بحسب الازمان حقائق مختلفة بل حقيقة واحدة والله اعلم. قوله ﴿في ادراک بعض احکامه تعالى﴾ اى يدرک العقل قبل ورود الشرع بعض الاحكام كوجوب الايمان به تعالى وصفاته اجمالا وحرمة الكفر وكل ما لايليق بشانه تعالى بالاستدلال من الآثار والآيات والتفكر فيها اعني خلق السماوات والارض وما فيهما وما بينهما لكن بعد ورود الشرع لا اعتبار لعلك الايمان بل لابد من ان يعرض على الشرع فما وافقه فهو مقبول وما لا فلا كذا قال علامة غبرگي (رحمه الله) ثم اعلم ان بين الماتريدية والمعتزلة اتفاق. في ان الحسن والقبح عقلي وفي ان بعض الاحكام يدرک بالعقل لكن الفرق في ان ذلک عند المعتزلة كثيرة فانهم يقولون ان العقل مدرک للحكم في جميع الافعال التي ادرک العقل الحسن والقبح فيها وعند الماتريدية محصورة معدودة منها كوجوب الايمان به تعالى وصفاته اجمالا وحرمة الكفر وكل ما لايليق بجنابه تعالى.

قوله ﴿وروى عن ابي حنيفة (رحمه الله) آه﴾ هذا دليل على ان بعض الاحكام يستقل العقل في ادراكها لما يرى من الدلائل المذكورة كخلق السماوات والارض آه. قال المحشي في حاشية رقم -٥- والحق ان الايمان بالله تعالى آه لعل الغرض منه والله اعلم انه لاحاجة الى تخصيص هذا بأبي حنيفة (رحمه الله) بل هو اتفاقي عند جميع العقلاء اذ الايمان صفة كمال والكفر صفة نقصان ولاشک ان حسن الاول وقبح الثاني مدرک بالعقل عند الاشاعرة ايضا بهذا المعنى فينبغي ان يرغب ويميل الى الحسن و يرغب ويعرض عن القبح فالعبد لو ترک ما استحسنه العقل ولم يوجد حکم من الله تعالى في اتيانه وترکه يکون معاقبا ولم يکن معذورا. لکن لايخفى عليک ان الحسن والقبح بهذا المعنى ليس بمقتض للوجوب والحرمة کما هو الظاهر وکما يدل عليه لفظ المحشي حيث قال فينبغي ان يرغب آه بل المقتضى لهما انما هو المعنى الثالث للحسن والقبح وحيث لاوجوب فاين العقاب فلا نسلم الشرطية المذکورة بقوله فالعبد لو ترک ما استحسنه آه. والله اعلم بالصواب. قوله ﴿اقول لعل المراد آه﴾ هذا دفع دخل مقدر تقريره انه لو وجب الايمان به تعالى بلا بعث رسول ودعوته ومات شخص بدون الايمان به بعد حصول مجرد العقل ينبغي ان يکون معذبا مع انه ليس کذلک لقوله تعالى ((وما کنا معذبين حتى نبعث رسولا.)) وحاصل الدفع مراده بعد مضى مدة التامل وفي مادة النقض لم توجد. قوله ﴿فانه بمنزلة دعوة الرسول آه﴾ والعقل بمنزلة الرسول والسموات والارض ومابينهما بمنزلة کتاب الله على ماذکره القاضي البيضاوي (رحمه الله) في بيان اجناس الهداية کذا قال علامة غبرگي (رحمه الله) قوله: ﴿وبما حررنا من المذاهب آه﴾ حاصله ان من بلغ في الجبال الشاهقة اى المرتفعة عن تعيش بني نوع الانسان سيما عن تعليمه وتعلمه ولم يبلغه الدعوة ولم يعتقد بالعقائد ولم يعمل بالشرائع فعند المعتزلة وطائفة من الحنفية يعاقب في الآخرة لترکه ما يستقل به العقل وعند الاشاعرة وجمهور الحنفية لايعاقب لان الحکم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه.

قال المحشي في حاشية رقم – ۸– اعلم ان مسئلة الحسن والقبح في الافعال آه اورد مولانا عبدالعلي (رحمة الله عليه) دليلين آخرين على عقلية الحسن والقبح حاصل الاول ان الحسن والقبح لوكان شرعيا لكانت الصلوة والزنا متساويين قبل الشرع وكذلك الكفر والايمان ولاشک ان الشارع جعل احدهما واجبا باعثا للثواب والآخر حراما باعثا للعقاب فهذا الجعل اما لمرجح في الذات او لخارج او بلا مرجح والاخير باطل قطعا لما تقرر من بطلان الترجيح بلا مرجح وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني ايضا يثبت المطلوب انكان الخارج صفة قائمة بالفعل انضمامية او انتزاعية لانا اخذنا الذاتي بالمعنى الاعم. وان اريد منه امرا منفصلا كارادة الباري تعالى فترجيح ذلک المنفصل للحسن في الاول والقبح في الآخر ليس الا ترجيحا بلا مرجح لعدم الترجيح في الذات مع قطع النظر عن الشرع. والله اعلم. وظني ان ارادة الله مرجحة بنفسها لاتحتاج الى مرجح آخر فترجيح ارادته تعالى لشيء بدون مرجح آخر لايسمى ترجيحا بلا مرجح. والله اعلم. وحاصل الثاني ان الحسن والقبح لو لم يكن في الافعال ذاتيا بالمعنى المذكور يلزم نسبة الظلم وترک الرحمة اليه تعالى لانه كان الناس قبل مجئ الشرع في رفاهية وجواز ارتكاب لكل فعل كاكل الخمر وفعل الزنا وغير ذلک لعدم المانع من ارتكاب شئ مما يستلذه الانسان لاشرعا ولا عقلا ثم بعد الشرع صار تلک الافعال سبب عذاب اخروي وتعذيب دنياوي وصار ارسال الرسول تضييقا لا رحمة، تعالى الله عن ذلک علوا كبيرا. والله اعلم وعلمه اتم. قوله ﴿قلنا ان حسن الاحسان آه﴾ واعلم ان الغالب من عادة المصنف عند الاستدلال على المذهب المختار استعمال لفظ لنا اذا كان الدليل مختارا له واستعمال لفظ واستدل اذا كان مزيفا عنده كما سيجئ ثم حاصل هذا الدليل ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاسائة اتفاقي عند العقلاء حتى عند من لا يقول بارسال الرسول كالبراهمة فلو كان شرعيا لتوقف على الشرع والحال ان من لا يقول بارسال الرسول كفرة ومنكرة عن الشرع مع انهم قائلون بحسن بعض الافعال وقبح بعضها، لكن رد عليه في المنهية في حاشية رقم –۱۰– بقوله ولک ان تقول ان اتفاقهم على ذلک

يجوز ان يكون لانهما من صفات الكمال كوجوب الصدق وامتناع الكذب في حقه تعالى واما بالمعنى المتنازع فيه فربما يمنع. والله اعلم قوله ﴿والجواب بانه يجوز آه﴾ هذا جواب الاشاعرة ومقصود المصنف من نقله عدم تضرر الماتريدية به حاصل الجواب ان اتفاقهم على حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاسائة لايستلزم الذاتية بل يجوز ان يكون اتفاقهم عليه لمصلحة عامة وهو انه لو لم يحسن الاحسان ولم يقبح مقابلته بالاسائة لاختل نظام اجتماع بنى نوع الانسان وانفتح باب الفساد وحاصل مقصود المصنف ان مراد الماتريدية من الذاتي كما عرفت مرارا عدم كونه بجعل الشرع سواء كان لذات الفعل او لصفة انضمامية كانت او انتزاعية فحسن الاحسان وقبح مقابلته بالاسائة داخل في الذاتي بهذا المعنى كما لايخفى قوله ﴿ومنع الاتفاق على انه آه﴾ هذا دفع ما يرد على استدلال الماتريدية حاصل الرد انا لانسلم ان العقلاء اتفقوا على ان حسن الاحسان مستلزم للحكم من الله تعالى وحاصل الدفع ان عدم اتفاقهم بذلك لايضر معشر الحنفية لانهم لا يقولون باستلزام الحسن والقبح للحكم بل هو بالسمع كما عرفت وكذلك لايرد على المعتزلة ايضا لان مقصودهم من الاستدلال بحسن الاحسان اثبات عقلية الحسن والرد على الاشاعرة فقط لا اثبات استلزامه للحكم والله اعلم. قوله ﴿واستدل آه﴾ بصيغة المجهول وهذا دليل الماتريدية على عقلية الحسن والقبح اورده المصنف بهذه الصيغة اشارة الى انه استدلال على مذهب مختار بدليل ضعيف كما هو عادته في هذا الكتاب ووجه الضعف ورود الايراد عليه بقوله وفيه آه. ﴿قوله في المقصود آه﴾ اى في الوصول الى المراد كالاسير إذا رأى نجاته في كل واحد من الصدق والكذب يختار الصدق قطعا فلو لا انه فيه عقليا لم يختاره للزوم الترجيح بلا مرجح و هو محال. قوله ﴿وفيه انه لا استواء آه﴾ هذا رد على الدليل المذكور بان الاستواء اما ان يكون من جميع الوجوه المسمى بالعينية البحت وهو محال لان لكل منهما لوازم وعوارض مختلفة لان بين الصدق والكذب تباين من حيث الماهية والذات لان الاول اخبار بكلام مطابق مع

الواقع والثاني بكلام غير مطابق فالاخبار بالكلام جنس والمطابق فصل الصدق وغير المطابق فصل الكذب وبين فصليهما تباين فيكون متباينين من حيث الماهية وتباين الماهية يستلزم تباين العوارض الخاصة والآثار الخاصة و مع ذلک لو فرض بينهما عينية فهو تقدير مستحيل يجوز ان يستلزم المحال آخر وهو ايثار العقل الصدق مع عدم المرجح وامتناع الايثار لاجل مرجح ذاتي فايثار العقل مع عدم المرجح وامتناع الايثار للمرجح وامتناع الايثار للمرجح ههنا امر واحد فعلى هذا التالي ممنوع اعني الثار العقل المرجح ذاتي او عقلي و ان اريد المساوات من بعض الوجوه فلا يلزم من الايثار المذكور حسن الصدق ذاتيا لجواز ان يكون في الوجوه المخالفة بين الصدق والكذب وجها مرجحا للصدق كالاعتياد و لكونه صفة كمال لا لذاتية الحسن فيه بمعنى استحقاق الثواب. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم – ٣– استلزام المحال للمحال آه الاول المساوات من جميع الوجوه والثاني الايثار مع عدم العلة المعبر عنه بامتناع الايثار للمرجح . والله اعلم .

قوله فيها: ومن المعلوم ان عدم الايثار آه هذا بيان علاقة بين المساوات وعدم الايثار بعدم المنافات بينهما كما يدل عليه قوله فيها ليس بمحال بالنظر الى الاستواء اى وان كان محالا في الواقع كما صرح به صاحب الكشف بقوله فيجوز ان يمنع الايثار على ذلک التقدير وان كان مستحيلا لمخالفته البداهة العادية ثم بعد التأمل يعلم ان الاستواء من جميع الوجوه مستلزم لعدم الايثار لمرجح المعبر عنه بالايتار مع عدم المرجح فلا يرد ان استلزام المحال للمحال مشروط بالعلاقة ولا علاقة ههنا. وقوله فيها:لجواز ان يستلزم آه علة للجواز المذكور قبله اعني يجوز ان يستلزم محالا آخر. والمراد من المحال الآخر عدم الايثار والله اعلم. وعلمه اتم.

قوله ﴿قالوا اولا آه﴾ اى قال الاشاعرة في الاستدلال بعدم ذاتية الحسن والقبح وحاصل دليله ان الحسن والقبح لو كان لذات الفعل لم ينفک عنه لان ما بالذات لاينفک عن الشي وقد انفک لان الكذب واجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وتخليص

غير الجاني عمن يقصد سفک دمه ولاخفاء في ان الواجب حسن فالكذب المذكور قد تخلف عنه القبح وصار حسنا. قوله ﴿والجواب آه﴾ وحاصله انا لا نسلم انه تخلف ههنا عن الكذب بل الكذب باق علي قبحه والوجوب جاء للاجتناب عما هو اعظم من الكذب قبحا وهو هلاک نبي مثلا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما كذا في الكشف.

قال المحشي في حاشية رقم — ٦— قيل هذا اوفق بما مر ان منهما ما هو نظري آه ووجه التوفيق ان ههنا حسن الصدق وكذا قبح الكذب ليس بظاهر بل يحتاج الى الاستدلال لان في الظاهر الصدق مضر والكذب نافع فيعلم العكس ههنا وانما اورد بلفظ القيل لما يرد عليه من ان الموافقة وان حصلت باعتبار الكذب لان الثابت له ههنا وكذا فيما مر انما هو القبح واما في الصدق فلا اذ الثابت له فيما مر انما هو الحسن وههنا القبح كما يدل عليه قوله اقل القبيحتين لكن يجاب بان الثابت له فيما مر انما هو الحسن لذاته والثابت له ههنا انما هو القبح لغيره کهلاک بري ونبي ولا منافات بينهما. والله اعلم.

قوله ﴿قيل يرد عليه آه﴾ هذا رد الفاضل مرزاجان على الجواب السابق بانا لا نسلم ان ايثار الكذب ووجوبه لكونه ارتكاب لاقل القبيحتين بل لكونه حسنا لانه واجب وكل واجب حسن فكيف القبح فيه لانهما متنافيان وحاصل الجواب انه ليس حسن الكذب ههنا بالذات بل بالعرض بواسطة حسن عصمة نبي وانقاذ بري فكان حسنه لغيره وهو لا ينافي القبح لذاته. قوله﴿ وهذا معنى قولهم آه﴾ اى عدم منافات الحسن لغيره مع القبح لذاته معنى قول الفقهاء فان المحظور قبيح لذاته كالكذب لكن لاجل عروض ضرورة كعصمة نبي يجي الحسن فيه فيعامل منعه معاملة المباح.

قوله ﴿وبه امكن لهم التخلص﴾ لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبيح بالذات حسنا بالغير امكن انقلاب الوجوب الذي هو مقتضى الحسن بالذات كالصدق مثلا الى الحرمة التي هو مقتضى القبح لغيره کهلاک نبي وكذلک بالعكس كما

ان نكاح الاخت كان قبيحا بالذات لان فيه ارقاق حكمي لمن اوجب الشرع عليه صلته، لكن صار حسنا لحسن بقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع كشريعة آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام. ولما زال استلزامه لذلک الحسن للاستغناء عنها بكثرة النساء بقي على قبحه فصار حراما بعده.

قوله ﴿على انه لايتم على الجبائية وعلينا آه﴾ هذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة المذكور بقوله لو كان ذاتيا لم يتخلف آه. حاصل الجواب ان الحسن والقبح عند الجبائية ليسا لذات الفعل بل لاعتبارات فيجوز عندهم التخلف والحنفية قائلون بالاطلاق الاعم فلا يرد عليهم التخلف اذ هو جائز عندهم ايضا كما مر نعم يرد على متقدمي المعتزلة القائلين بانهما لذات الفعل ولهم جواب ايضا بان مقتضى الذات على قسمين مقتضى الذات بمعنى التاثير التام كزوجية الاربعة ومقتضاه بمعنى اذا خلى وطبعه وههنا من قبيل الاخير وفيه يجوز التخلف لعروض العوارض كبرودة الماء كما مر.

قوله ﴿وثانيا لو كان ذاتيا آه﴾ هذا دليل ثان للاشاعرة ورد آخر علينا معشر الحنفية وكذا على المعتزلة حاصله انهما لو كانا ذاتيان لاجتمع النقيضان اعني الحسن واللاحسن والقبح واللاقبح في مثل لاكذبن غدا فان هذا الكلام اخبار لكونه مضارعا والخبر لا يخلو عن الصدق والكذب فاذا قال شخص في يوم الجمعة لاكذبن غدا فصدقه بان يقول في يوم السبت كلاما كاذبا ليكون كلامه يوم الجمعة مطابقا للمحكي عنه اعني به صدور الكلام الكاذب يوم السبت ولاشک ان الكذب في يوم السبت قبيح فيكون صدق كلام يوم الجمعة ايضا قبيحا لان للملزوم وهو صدق كلام يوم الجمعة حكم اللازم اعني صدور الكلام الكاذب يوم السبت مع ان الصدق حسن والحسن لا قبيح فاجتمع القبح واللاقبح في كلام يوم الجمعة اعني به لاكذبن غدا و كذلک كذبه يستلزم الصدق في يوم السبت على تقدير وقوع الكلام الخبري عنه او المراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب وعلى اى معنى اخذ فهو حسن فيكون كذب كلام يوم الجمعة ايضا

حسنا لان للملزوم حكم اللازم مع ان الكذب قبيح والقبيح لاحسن فاجتمع الحسن واللاحسن في لاكذبن غدا، وهذا اجتماع النقيضين. والله اعلم بالصواب.

قوله ﴿وبالعكس آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم – ۱۲– الاول ان لكذب لاكذبن غدا طريقين آه حاصله: ان في قوله وبالعكس نظر لان لكذب قولنا لاكذبن غدا طريقين. احدهما: ان يتكلم في الغد بكلام صادق وما في الحاشية لا يتكلم لعله سهو ثم في هذه الصورة الاجتماع مسلم والآخر ان لا يتكلم بكلام اصلا بل يسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق وقد مر الجواب ان الاستلزام انما هو على تقدير وقوع الكلام الخبري عنه وهذه الصورة الخاصة هي المراد او يقال ان المراد من الصدق عدم صدور الكذب عنه الشامل للكف ايضا وهو ايضا حسن كما لايخفى.

قوله فيها: يستلزم الصدق والكذب آه هذا سهو والصحيح يستلزم الصدق الكذب بدون الواو. قوله فيها: وفيه ما قيل ان الصدق آه هذا رد على قوله ان كذبه مستلزم للصدق على تقدير وقوع القول الخبري وحاصل الرد ان ههنا بين الصدق والكذب مصاحبة اتفاقية فقط من غير تلازم لان التلازم انما هو بين كذبه واحد الامرين اى الصدق او الكف لا على التعين وكونه مع المعين مصاحبة اتفاقية اى بلا استلزام احدهما للآخر اذ لو كان الاستلزام مع المعين لكان مستلزما مع عدم الكذب ايضا مع انه عدمي لايحتاج الى مستلزم وعلة له كما لايخفى. قوله فيها: الا ان يقال انا فرضنا آه حاصل الجواب ان الاستلزام على قسمين استلزام على التعين واستلزام على الانتشار فههنا القسم الاول من الاستلزام مع كل واحد وانكان غير متحقق لكن الثاني موجود لانا فرضنا ان ارادة القائل بالكذب في الغد بقوله لاكذبن باقية و بعد بقائها لاشك انّ كذب القول المذكور لايحصل الا بتكلمه بكلام صادق او باعدام ارادته لفعل الكذب لانه لا يحصل انتفاء ارادته للكذب الا بهما، فانتفاء الارادة المعبر عنه بكذب القول المذكور مستلزم وعلة لهما لكن لا على التعين بل على الانتشار والكف اعني اعدام الارادة امر اختياري يحتاج الى علة بلا مرية وليس عدم محض كما لايخفى وكلا الشقين

حسن اعني الصدق والكف ومستلزم الحسن على التعين او الانتشار حسن علم بالضرورة فيجتمع القبح والحسن في امر واحد. قوله فيها: والثاني انه لزم اجتماع النقيضين آه حاصله ان لزوم اجتماع النقيضين كما هو على تقدير العقلية كذلک هو يكون على تقدير كونهما شرعيين لان مطابقة كلام يوم الجمعة مع الواقع صدق وهو حسن في الشرع مع انه مستلزم للكذب وهو قبيح في الشرع فاجتمع الحسن والقبح.
قوله فيها: واجيب عنه بان آه حاصل الجواب انا لا نسلم ان صدق كلام يوم الجمعة حسن لان الحسن لما كان بالشرع فلا حسن في المذكور عند الشرع لانه وعد بالمعصية وايضا كذب كلام يوم الجمعة ليس بقبيح في الشرع لانه خلف الوعد بالمعصية وهو جائز في الشرع بل واجب فكيف يكون قبيحا. قوله فيها: قيل يمكن ان يقرر مثل ذلک آه حاصله: ان الوعد بالكذب يجوز ان يكون تخلفه في نفس الامر غير مستحق للعقاب عقلا من غير ورود الشرع فلا يلزم الاجتماع على تقدير العقلية ايضا لكن لا يخفى عليک ان القبح والحسن لما لم يكن عندهم بجعل جاعل بل ذاتيا فصدق الكلام المذكور من حيث انه صدق حسن وكذبه وخلفه من حيث انه كذب وخلف قبيح فلزم الاجتماع بخلاف الشرع فانه لم يعتبر القبح في كذب القول المذكور وخلفه. والله اعلم.

قوله فيها: الثالث انه يلزم المسامحة في آه حاصله ان قوله وبالعكس ليس بصحيح لانا لا نسلم ان كذب القول المذكور يستلزم القول الصدق بل يجوز ان لا يتكلم بكلام اصلا. قوله فيها: الا ان يراد آه حاصله ان المراد من قوله وبالعكس ان كذبه يستلزم عدم الكذب وهو اعم من القول الصدق في الغد ومماثله اى الكف عن الكذب. او يقال بانه مبني على تقدير وقوع القول الخبري كما مر مفصلا.

قوله ﴿وربما يمنع ذلک آه﴾ هذا جواب عن دليل الاشاعرة حاصله انا لا نسلم ههنا اجتماع النقيضين لان النقيضين انما هو الحسن والقبح بالذات وههنا ليس كذلک اذ ليس ملزوم الحسن حسنا بالذات وملزوم القبيح قبيحا بالذات بل بالعرض الا ترى ان ارسال الرسول مفض و موجب لهلاک كثير من الناس الذي هو شر لكونه تخريبا لبنيان

الرب مع ان الارسال خير بالذات.[قال الشيخ في الاشارات] هذا تائيد لسند المنع حاصله ان الشر كقتل الكفار واهلاکهم مثلا داخل في تقديره الازلي لارسال الرسول مثلا بالعرض اى بواسطة الخير الكثير كاعلاء كلمة الله وهداية الناس فالداخل في القدر اولا وبالذات هو الخير اعني اعلاء كلمة الله والمضائه الى الشر بالعرض ولايلزم منه كون ارسال الرسول شرا بالذات العياذ بالله. فان قيل: لم قدر الله الشر و اوجده وانكان بالعرض؟ اجيب عنه: ان وجود الخير كان موقوفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترک الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا قدر الشر واوجده، نعم ان الله قادر على ان يقدر خيرا محضا غير متوقف على الشر لكن الابتلاء بالايمان والاعمال ينافيه فلذا قدر خيرا موقوفا. والله اعلم بالصواب وعنده حسن الثواب.

قال المحشي في حاشية رقم – ١– ص:١٨. ثم ان الاقسام بحسب التقسيم العقلي خمسة آه اى اقسام الخير والشر بحسب تقسيم العقل خمسة لابحسب الواقع لان الاقسام الثلاثة منها ليست موجودة في نفس الامر والواقع. قوله فيها: منحصر في الواجب سبحانه وتعالى آه فان قيل ان الله خالق للشررو والقبائح فما وجه كونه خيرا محضا؟ قلنا: تخليق الشر والقبح ليس بقبيح بل القبيح كسبه والكسب من العباد والشرور مخلوق الله والقبح في المخلوق ليس بقبح في التخليق. قوله فيها: لا يكون فيه شيئته الشر اصلا آه هذا سهو والصحيح لا يكون فيه شائبة الشر اصلا. قوله فيها: سوى العدم السابق آه لان الانبياء عليهم الصلوة والسلام وكذا الملائكة عليهم السلام ممكنات مسبوقة بالعدم. قوله فيها: والعدم اللاحق آه وهو موهم وانما استثناه لان العدم من حيث هو عدم شر والوجود من حيث هو وجود خير لان في الوجود مصالح واقله ان وجود الممكن دليل على ذاته تعالى وصفاته الجلالية والجمالية وليس العدم كذلک كذا قال علامة غيرگي (رحمه الله). قوله فيها: ليست بموجودة آه فانقيل: ان الشيطان شر محض فكيف يصح قولک ان الثلاثة الاخيرة ليست موجودة. والجواب: ان فيه مصالح كثيرة كهبوط آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام، وخلافته للارض وظهور سلسلة الانبياء سيما ظهور

وجود محبوب رب العالمين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم. ونزول الوحي الى الارض لاصلاح الارض بعد فسادها بواسطة الجن وغيرهم فلا تمحيض للشر فيه ولا استوائه مع الخير، بل الخير فيه غالب. او نقول: كما قال الفاضل الخيرآبادي من ان مقصود الحكيم العليم انما هو نظام العالم وتخليقه ولاريب ان الخير فيه غالب وانكان الشر في بعض افراده غالبا او مساويا للخير. والله اعلم وعلمه اتم. قوله ﴿الى الالتزام المذكور سابقا﴾ من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات كذلک يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما لحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فقد علم من هذا ان حسن الملزوم وكذا قبحه بالذات و حسن اللازم وكذا قبحه بالعرض. قوله ﴿فافهم آه﴾ اشار الفاضل الخيرآبادي (رحمه الله) متعلق قوله فافهم الى ايرادين حاصل الاول: ان الحسن والقبح لازمان للصدق والكذب غير منفكين عنهما لكونهما ذاتيين لهما فاجتمع الوجوب والحرمة في الكلام الكاذب يوم السبت لانه من حيث انه كذب فهو قبيح وهو مقتض للحرمة فكيف يصح الجواب المذكور بقوله وربما يمنع ذلک المفهوم منه عدم الاجتماع الممنوع من قبل المعتزلة القائلين باستلزامهما للحكم في الجميع المفض ذلک الى الاجتماع ومن قبل الماتريدية القائلين باستلزامهما له في احكام عديدة او يقال لايصح هذا الجواب من قبل المعتزلة القائلين بالاستلزام قبل الشرع ولامن قبل الماتريدية القائلين به بعده. والله اعلم.

ثم اجاب له بنفسه بقوله في الحاشية وربما يمنع لزوم آه. حاصله انا نمنع لزوم الحسن والقبح المفضيين الى الوجوب والحرمة للصدق والكذب مطلقا الاترى ان الصدق المفضي الى اهلاک نبي و بري حرام و قبيح والكذب المفضي الى نجاته واجب و حسن بل الحكم دائر على الغالب فان كان الحسن غالبا فهو واجب والكان القبح غالبا فهو حرام وفيما ... ايضا كذلک ان التكلم بكلام صادق في الغد حسن بالذات وقبيح لاستلزامه

كذب كلام اليومي لكن لايخفى ان الحسن فيه غالب فهو واجب فقط على تقدير وقوع القول الخبري فلا اجتماع والله اعلم.

وحاصل الثاني ان الصدق ههنا عين الكذب لان صدق لاكذبن غدا نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغد والاول حسن بالذات والثاني قبيح كذلك فلزم الاجتماع ثم اجاب بنفسه في الحاشية بان دعوى العينية غير مسلم لان صدق القول المذكور ليس نفس تحقق مصداقه بل هو عبارة عن مطابقته لمصداقه نعم المطابقة مستلزم للكذب لكن الملزوم يغاير اللازم لا عينه والله اعلم وعلمه اتم.

قوله ﴿ان فعل العبد اضطراري﴾ اى لا اختيار للعبد فيه لانه فعل ممكن والممكن ما ساوى وجوده وعدمه فما لم يترجح وجوده على عدمه لم يوجد اى لا يمكن ان يوجد والا لا يكون ممكنا بل واجبا لذاته لوجوده بلا مرجح فيكون موجودا لنفسه وهو الواجب لذاته وهذا محال لامكانه فلا بد للوجود من المرجح كارادة الفاعل لوجود الفعل فيكون عدمه مرجوحا اذ ترجيح احد طرفى المتساويين يستلزم مرجوحية اخرى ولعدم ارادة الفاعل لترك الفعل الذي هو طرف العدم بل هي متعلقة بوجوده واذا كان العدم مرجوحا فهو محال لان عدمه حينئذ ليس بارادة الفاعل لما مر بل هو عدم اصلي لذاته والعدم لذاته لا يكون الا للممتنع فيكون عدمه عند تعلق ارادة الفاعل بوجوده ممتنعا ومحالا فيكون جانبه الاخر ضروريا والضروري لا يكون اختياريا.

قوله ﴿وهذا احسن واخصر مما في المختصر آه﴾. قال المحشي في حاشية رقم – ٤ – قال في المنهية واستدل فعل العبد آه المقصود منه بيان ما في المختصر واحسنية ما في المتن منه: فاصل الحاشية هكذا قال في المنهية قال في المختصر و استدل آه بيانه ان فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجاعا لان فعل العبد اما ان يكون واجبا فواضح اله ضروري اي غير اختياري واما جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم لان الفعل بعد المرجح الكان واجبا لغيره فيكون اضطراريا والا فهو جائز وممكن وجوده وعدمه يتساويان يحتاج الى مرجح آخر ومع المرجح الآخر ايضا اما ~~ان~~ يكون واجبا فهو

اضطراري واما ان يكون جائزا والجائز اما مع جوازه كان موجودا فهو اتفاقي او يحتاج الى مرجح آخر وهلم جرا حتى يتسلسل وهو باطل وان لم يحتج الى مرجح فهو اتفاقي اى موجود بلا مؤثر اذ الاتفاقي ما يكون وجوده لا لعلة فيكون واجبا فالحاصل ان فعل العبد لا محالة اما ان يكون واجبا او اتفاقيا لان الجواز مستلزم اما للتسلسل وهو باطل او الاتفاق والفعل الواجب والاتفاقي لايوصف بالحسن والقبح عقلا فعلم ان الحسن والقبح في الاشياء شرعي والله اعلم. قوله فيها: ولايخفى انه يرد عليه مبني آه هذا سهو والصحيح الذي في المنهية ولايخفى عليك انه مبني على آه هذا منهية لا كلام المختصر وحاصلها بيان وجه احسنية ما في المتن منه بان كلام المختصر مبني على نفى الاولوية اى يحتاج الى نفى الاولوية اذ يرد على دليل المختصر ان الفعل مع المرجح يجوز ان يكون اولى لا واجبا ولا جائزا ولا اتفاقيا فيحتاج في اتمام الاستدلال الى نفى الاولوية بان فعل العبد قد فرض ممكنا والاولوية ينافي الامكان اذ في الامكان تساوي الطرفين فاذا لم يكن ممكنا يكون ضروريا وواجبا لما تقرر عندهم من ان الشئ ما لم يجب لم يوجد. والله اعلم. قوله فيها: وربما يمنع كونه اتفاقية لوجود السبب آه هذا بيان وجه آخر لاحسنية ما في المتن حاصله ان الاتفاق المذكور في كلام المختصر عند عدم الافتقار الى مرجح ممنوع لوجود سبب الوجود وان عدم المرجح لذاته وهو ارادة الفاعل له واين الاتفاق مع وجود السبب. والله اعلم.

قوله فيها: فلا بد في اتمام آه هذا تفريع على قوله ولايخفى لكنه ليس من المنهية بل من كلام المحشي فلذا اورده في القوسين. قوله فيها: وفيه ما فيه انتهى آه هذا مرتبط بقوله وربما يمنع كونه اتفاقية آه ورد عليه حاصل الرد ان الفعل على تقدير كونه جائزا ولم يفتقر الى مرجح يكون جائزا بالنسبة الى كل شئ حتى ارادة الفاعل وقدرته ايضا فلم يكن لها دخل في الفعل على ذلک التقدير فيكون اتفاقيا غير اختياري فمنع الاتفاقي المراد مهھنا في غير موضع فالوجه الثاني للاحسنية ضعيف والاول صحيح .ووجه الخصرية ما في

المتن ان التعرض الى شق الوجوب والاتفاق صريحا اولا غير موجود في المتن بخلاف المختصر. والله اعلم.

قوله ﴿والجواب آه﴾ حاصله ان غاية ما لزم من الاستدلال وجوب الفعل من المرجح وهو اختيار الفاعل وتعلق ارادته به فيكون الوجوب بالاختيار وهو لايوجب الاضطرار لان الاضطرار هو عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار. قال المحشي في حاشية رقم –٥– قال في المنهية قد يدفع بانه قد تقرر آه. هذا رد على الجواب المذكور بان ما قلت من ان الواجب بالاختيار والارادة لا يوجب الاضطرار ممنوع لان الارادة ليست امرا اعتباريا محضا حتى لا يحتاج الى علة بل هي امر حقيقي لا بد له من مؤثر و ليس ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل بل امر موجب غير مصحوب بالارادة لما قلنا فيجب الفعل بالاتفاق فكيف الحسن والقبح فيه. ثم قال فيها: اقول اتمامه على الاشاعرة ممنوع آه هذا جواب للرد المذكور حاصله انه لا يتم على الاشاعرة لان الفعل وان صار واجبا لكن له قدرة متوهمة على فعله عندهم فلا يلزم الاضطرار صورة وظاهرا وان جاء معنى وايضا لايرد على الماتريدية لان الارادة صفة من شانها ومتقضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر كما في اسفار الكلام. والله اعلم بالصواب وعنده حسن الثواب.

قوله ﴿على انه منقوض بفعل الباري آه﴾ هذا هو الجواب الثاني عن دليل الاشاعرة حاصله انه يثبت من الدليل المذكور كون فعل الله اضطراريا بان يقال ان فعل الله تعالى ممكن والممكن لايوجد ما لم يترجح واذا ترجح وجوده كان وجوده واجبا وعدمه محال لان عدمه مرجوح وترجيح المرجوح محال. قوله ﴿فائدة﴾ اى في صدور الافعال الاختيارية للعبد والمقصود من ايراد هذه الفائدة في مسئلة الحسن والقبح دفع ما يرد على الدليل الثالث للاشاعرة تقديره ان هذا الدليل لا تحقيقي اذ هو ما تكون مقدماته صادقة عند المستدل وههنا ليس كذلك لانهم قائلون بان فعل العبد اختياري لا

اضطراري بل الاضطراري مذهب الجبرية ولا الزامي اذ هو ما تكون مقدماته مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عند المستدل و ههنا الخصم اما الماتريدية او المعتزلة واضطرار الفعل عندهم كما ترى وحاصل الدفع انه تحقيقي ومذهبهم كفو للجبر فهم و انكانوا محترزين عن القول بالجبر لفظًا لكنهم قائلون به معنى (قوله على انه منقوض بفعل الباري تعالى) هذا جواب ثان عن دليلهم حاصله انه يثبت من عين هذا الدليل كون فعل الله اضطراريًا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وترجيح المرجوح محال فوجب ذلک الفعل والوجوب موجب للاضطرار والله منزه عن ذلک و الله اعلم.

قوله ﴿ الجهمية آه﴾ هم اصحاب جهم ابن صفوان ويقال لهم جبرية لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه فيكون تكليف العبد عندهم جبر وتكليف بما لا يطاق. قوله﴿ اصلاً آه﴾ لا كسبًا كما قال الماتريدية ولا خلقًا كمال قال المعتزلة ولا بحسب القدرة المتوهمة كما قال الاشاعرة قوله ﴿سفسطة آه﴾ اى حكمة كاذبة باطلة لمخالفته عن البداهة العقلية والوجدان لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة لاَن افعاله كالاكل و الشرب والجماع ليس كهبوب الرياح وميل الحجر الى الاسفل و الله اعلم. قوله ﴿قدرة مؤثرة في افعاله آه﴾ اى تاثير ايجاد و خلق فانهم يقولون ان العبد خالق لافعاله الاختيارية حسناتها وسيئاتها لانها لو كانت مخلوقة له تعالى فتكليف العبد به تكليف بفعل الغير، فيلزم الجبر. قال المحشي في حاشية رقم-٨- فعند هؤلاء لا يكون العباد آه هذا سهو و الصحيح فعند هؤلاءيكون العباد مستقلاً آه قوله ﴿و هم مجوس هذه الامة آه﴾ اى الامة المحمدية صلى الله عليه وسلم، فانهم اثبتوا خالقين اعنى الله تبارک و تعالى والعبد، كما اثبت المجوس خالقين اَحَدَهُمَا للخير و هو المسمى بيزدان. وَالثَّانِيْ: للشر و هو المسمى باهرمن و فى الحديث: ،،القدرية مجوس هذه الامة،، رواه الدارقطني.

و انما سمى قدرية لانهم ينكرون عن تقدير الاعمال من جانب الله في الازل لاستقلال العبد فيها عندهم و الله اعلم وعنده علم اتم. قوله ﴿وما فهموا ان الامكان ليس من شانه آه﴾ هذا رد على المعتزلة حاصله ان العبد ممكن و الممكن ليس من شانه افادة الوجود لوجهين الاولى: ان الادلة السمعية دالة على نسبة ايجاد كل شئ الى الله تعالى بالذات كقوله تعالى ((و الله خالق كل شئ)) و ((خلقكم و ما تعلمون))و ((وما تشاؤن الا ان يشاء الله)) فنسبة ايجاد افعال العباد اليهم خلاف من النصوص الصريحة. والثاني: انه لا بد في الايجاد ان يكون العلم حاصلاً بذلك الشئ بطريق التفصيل قبل ايجاده مع ان العبد لا علم له كذلك. والثالث: انه لا بد في العلة المؤثرة ان تكون مانعة جميع انحاء عدم المعلول و البعض من انحاء عدم المعلول هو عدم علته و لا شك ان الممكن لا يكون مانعا لعدم نفسه و الا لكان واجبًا بالذات. والرابع: ان الواجب لا يمكن ان يكون موجدا لمثله كذلك الممكن و لا تلتفت الى ما في النكتة التحتية والله اعلم. قوله ﴿الا وجود قدرة متوهمة آه﴾ اى يحكم الواهمة بوجوده. الحاصل ان عندهم اذا اراد الله تعالى ان يصدر من العبد فعلاً يصرف الله تعالى ارادته الى الفعل ثم العبد لكونه ذا حياة و علم وارادة يتوهم ان له قدرة على تخليق هذاالفعل وليس في الواقع كذلك فيخلق الله تعالى الفعل ايضًا عقب صرف الله ارادته لذلك فنسبة الفعل الى العبد في الواقع كنسبة الكتابة الى القلم. والله اعلم. قوله ﴿كاف في التكليف آه﴾ لان تخليق الله للافعال عندهم دائر على ذلك القدرة بالعادة لكن الحق انه كفو ومثل للجبر لانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة فلم تكن في العبد قدرة حقيقية فاى فرق بينه و بين الجماد وهو الجبر فهم و انكانوا محترزين عن القول بالجبر لفظًا لكنهم قائلون به معنى و لقولهم بالقدرة الصورية قال و هو كفو للجبر ولم يقل و هو الجبر. والله اعلم. قوله ﴿صرف القدرة المخلوقة آه﴾ حاصله ان الكسب عند الحنفية صرف القدرة المخلوقة من الله تعالى الى القصد المصمم فيوجده ثم يخلق الله سبحانه وتعالى الفعل عند ذلك الصرف بالعادة فههنا اربعة امور. الاول: القدرة

و هي مخلوقة في العبد من الله تعالى. والثاني: صرفها الى ايجاد القصد و هو فعل العبد. والثالث: نفس القصد و هو ايضًا من العبد لانه مرتب على الصرف الذي هو فعله. والرابع: ايجاد الفعل المقصود و هو من الله تعالى كذا ذكره علامة غبرگي نور الله مرقده. قوله ﴿فلهاتاثير في القصد آه﴾ اى في ايجاد القصد و ايجاده بصرف القدرة اليه و ترتبه عليه فلا يرد ان فعل العبد امران كما مر لا واحدًا اعني القصد اذ هما داخلان تحت ايجاد القصد. والله اعلم. قوله ﴿بالعادة﴾ يعني جرت عادة الله تعالى بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لاان الصرف المذكور و القصد المسطور مؤثران في الفعل بل المؤثر فيه الفاعل الحقيقي الا ان عادته جرت بخلقه بعد الصرف والقصد. و الله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم–١– ص:١٩. قال في المنهية الفرق بين الخلق والكسب آه غرض المنهية الرد على الفرق الذي ذكره صاحب التوضيح من ان الخلق امر اضافي اى اعتبر النسبة في مفهومه الى الغير كتخليق زيد مثلًا فان النسبة الى زيد معتبر في مفهومه يجب ان يقع به المقدور اى الفعل كالصلوة مثلاً لا في محل القدرة اى الفاعل و ما في الحاشية من قوله في محل القدرة بدون كلمة لا لعله سهو والصحيح لا في محل القدرة لان محل القدرة في الخلق اى فاعلها هو الله والفعل كالصلوة ليس قائمًا به تعالى بل قائم بالكاسب اعنى العبد و يصح استقلال القادر بايجاد المقدور والكسب امر اضافي يجب ان يقع به المقدور في محل القدرة اى فاعلها و هو العبد ولا يصح استقلال القادر بايجاب المقدور و حاصل الردانه لا يرجع الى امر ينتفع به في مقام الفرق ووجهه ان الكسب المفسر بما سبق ان حصل منه وجود شئ فهو الخالق و الايجاد فلا يختص الخلق به تعالى وان لم يحصل منه وجود شئ فلا صنع للعبد اصلاً لعاد الجبر المحض. والله اعلم وعلمه آتم.

قال المحشي في حاشية رقم –٢– لاان الصرف المذكور والعزم المسطور آه هذا سهو والصحيح لا ان الصرف المذكور والعزم المسطور آه.

قوله ﴿فقيل ذلک القصد آه﴾ هذا دفع اعتراض يرد على الماتريدية وتصويره بوجهين.
الاول: بانا ننقل الكلام الى ذلک القصد والعزم فانكان فاعله هو العبد فهو مذهب المعتزلة وانكان فاعله هو الله تعالى فهو مذهب الاشاعرة وصار الماتريدية اكفاء الجبرية.
والثاني: ان ما قلتم من ان لقدرة العبد تاثير في القصد المصمم مناف لعموم النصوص كقوله تعالى ((والله خالق كل شيء)) وكقوله ((خلقكم وماتعملون)) فدفعه بان القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم فليس بخلق فالمؤثر فيه قدرة العبد ومع ذلک لايلزم الاعتزال ولا مخالفة النصوص اذ ليس هذا بخلق بل هو احداث توضيحه ان القسمة عند جماعة من المحققين منهم القاضي ابوبكر وامام الحرمين ثلاثي على ما بين في المواقف حيث قالوا ان الشيء اما موجود وهو الظاهر واما معدوم ممتنع كاجتماع النقيضين او معدوم ممكن كالعنقاء واما لا موجود ولا معدوم ويقال له الحال وهو عبارة عن الامور الانتزاعية التي وجودها بمناشيها كالفوقية للسماء والتحتية للارض والزوجية للاربعة وغيرها فالخلق يستعمل في الموجود بالذات اى ما لا يحتاج في الوجود الى الواسطة في العروض سواء كان قائما بالذات كالجواهر او بالغير كا لعرض والاحداث يستعمل في الموجود باعتبار منشا انتزاعه ومنشأ انتزاعه واسطة له في عروض الوجود له اذ الموجود حقيقة ليس الا المنشا بخلاف الجوهر والعرض وهو اهون من الخلق كما لايخفى فيجوز ان يصدر من العبد. والله اعلم.
قوله ﴿بل اهون آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم — ٦– وانت تعلم ان هذا الجواب لايصح آه حاصله ان هذا الجواب انما يتم من جالب الماتريدية الذين قالوا بالواسطة لا مطلقا. قوله فيها: ويرد عليه ان التعلق وغيره آه هذا رد على تصحيح الجواب من جانب من قال بالواسطة بان التعلق اى القصد المذكور الذي هو تعلق بين القدرة المخلوقة في العبد وبين الفعل المخلوق منه تعالى وغير ذلک من الامور الاعتبارية الموجودة باعتبار منشاها له نحو من الواقعية والا يلزم كونها من الاختراعيات التي لاوجود لها لا بنفسها ولا باعتبار مناشيها لعدمها كاجتماع النقيضين ونحوه فلا بد من جاعل يجعلها والجعل

عبارة عن الخلق سواء كان الجعل بسيطا او مركبا لكن هذا الرد مردود بان الجعل مطلقا ليس بخلق بل الخلق معنى الجعل البسيط واثره الوجود الحقيقي. اى الوجود بنفسه واما الجعل المركب فهو بمعنى التصيير واثره الارتباط بين الوجود الحقيقي والوجود المصدري والارتباط امر انتزاعي كذا ذكره علامة غبرگي، (رحمه الله) والتفصيل في كتب المنطق. وقوله فيها: وكون الجعل والخلق آه هذا رد آخر عليه حاصله ان الجواب مبني على كون الخلق ايجاد موجود بالذات بمعنى نفى الواسطة في العروض وهو ممنوع بل الظاهر ان الخلق عبارة عن اخراج الوجود عن العدم سواء كان الوجود بالذات او بالعرض والتبع فالخلق ليس غير الاحداث. قوله ﴿وقيل بل موجود﴾ اى ان من لا يقول بالواسطة بين الموجود والمعدوم يقول ان القصد وكل امر انتزاعي موجود اذ الموجود عندهم اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بمنشا انتزاعه فيجب تخصيص القصد بالعقل اى استثنائه من عموم النصوص الدالة على ان خلق كل شئ من الله تعالى فيقال المراد من قوله تعالى ((خلقكم وما تعملون)) سوى القصد المصمم وكذلك من قوله تعالى ((والله خالق كل شئ)). قوله ﴿لانه ادنى ما يتحقق به آه﴾ هذا وجه اول لتخصيص القصد واستثنائه عن مخلوق الله تعالى وحاصله ان القدرة التي من شانها التمكن للعبد من الفعل والترک مخلوق الله تعالى والله حكيم لايخلوا افعاله عن غاياتها المودعة فيها لئلا تكون عبثا فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير وادناه ان يؤثر في هذا القصد كما سيجئ. والله اعلم.

قوله ﴿ويتجه به حسن التكليف﴾ هذا وجه ثان له وخاصله انه لو لم يكن لقدرة العبد تاثير اصلا يلزم تكليف العاجز وهو مما يستحيله العقل فاثبات التاثير له في القصد ادنى طريق كونه قادرا. والله اعلم.

قوله ﴿وفيه ما فيه آه﴾ اشارة الى اعتراض ودفعه حاصل الاعتراض ان تحقق ادنى فائدة القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضي تخصيص جميع افعال العباد عن مخلوق الله تعالى كما قال المعتزلة فما وجه تخصيص القصد وحاصل الدفع انا لا نسلم ان الامرين المذكورين

يقتضيان تخصيص الجميع بل هما يقتضيان في الحقيقة ان يكون لقدرة العبد نحو من التأثير حتى لا يكون خلق القدرة عبثا ولا يلزم من تكليفه تكليف العاجز كما عرفت ثم ذلك التاثير على وجهين. الاول: ان يكون في وسيلة الافعال فقط اعني القصد المذكور. والثاني: ان يكون فيها وفي الافعال جميعا والثاني باطل والا يلزم ابطال العام اعني قوله تعالى ((خلقكم وماتعملون)) بالكلية وهو كما ترى. فتعين الاول. ولانه ادنى واثبات قدرة العبد للضرورة والضروري يتقدر بقدر الضرورة والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم -١٠- ثم في هذه النصوص ايضا اشارة الى هذا التخصيص آه الحاصل ان نسبة العمل والمشية الينا المفهوم من هذه النصوص تدل ان القصد مستثنى من مخلوق الله والا فكيف يصح نسبتهما الينا اما نسبة العمل الينا فظاهر واما نسبة المشية فلان المقصود من الآية ليس نفى المشية منا بل توقفها على مشية الله تعالى كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام. قوله فيها القريبة والطبعية آه هذا سهو والصحيح القسرية والطبعية.

قوله ﴿وعندي مختار بحسب الادراكات الجزئية آه﴾ حاصله ان الامور الشرعية المكلف بها العبد امور جزئية واعمال شخصية كهذه صلوة الظهر المشخصة بان يكون صادرا من هذا الشخص في هذا الوقت بشرط هذه الطهارة ثم في العبد لصدور هذه الصلوة المشخصة مباد جزئية قريبة كالادراک الجزئي لها اى ادراكها مع المشخصات المذكورة والشوق الخاص والارادة الخاصة لها وهذه الامور هى المتعلقة بالفعل الشخصي ويحدث بها فلذا تسمى قريبة ومباد كلية بعيدة كالادراک الكلي لها اى ادراكها بانها اركان مخصوصة في اوقات مخصوصة مع قطع النظر عن المشخصات المذكورة وكذا الشوق والارادة الكلية. والاولى لكونها معان جزئية تدرک بالوهم والحس والحس يحكم عند وجود هذه الامور الجزئية بالقدرة والاختيار. والاخرى لكونها امورا كلية تدرک بالعقل وهذه الامور الكلية غير متعلقة بالفعل الشخصي المكلف به ولا يحدث بها فلذا يحكم العقل بحسب العلوم الكلية المتعلقة بالامور الكلية انه مجبور غير مختار. والله اعلم. وعلمه اتم. قوله ﴿وانها لاجدي من تفاريق العصا﴾ اى الرسالة المسماة بالفطرة الالهية

انفع من قطعات العصا المكسور وللعرب في قطعات العصا المكسور فوائد فصار مثلا يضرب في شئ كثير النفع. والله اعلم. ﴿ورابعا آه﴾ اى قال الاشاعرة في نفى عقلية الحسن والقبح لو كان كلواحد منهما عقليا لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم بالوجوب والحرمة لانه لو كان الشئ حسنا فهو يقتضي الوجوب عقلا ولو كان قبيحا يقتضي الحرمة فالحكم على خلاف مقتضاهما قبيح وكذا عدم الحكم منه تعالى ايضا قبيح لانه شارع ويستحيل صدور القبيح منه تعالى فوجب الحكم منه تعالى بالتحريم فيما قبح عقلا و بالايجاب فيما حسن عقلا والوجوب اضطرار، فلا يكون مختارا وهو باطل بالاجماع.

قوله ﴿والجواب ان موافقة آه﴾ حاصل الجواب ان لزوم الاضطرار ممنوع لان للاختيار معنيين احدهما ان شاء فعل وان شاء لم يفعل واليه ذهب الحكماء وثانيهما صحة الفعل والترک واليه ذهب المتكلمون وعقلية الحسن والقبح لا ينافي كلا المعنيين اما على الاول فلان الحكم بوجوب الصلوة مثلا لحكم ومصالح فيها لايوجب الاضطرار لوجهين. الاول: ان الاضطرار سلب القدرة عن الطرف المقابل وههنا ليس كذلک بل له قدرة على الجانب الآخر كحرمة الصلوة ايضا. بمعنى ان شاء فعل اى الحكم بحرمة الصلوة وان شاء ترک اذ لا مكره له. والثاني: ان الحكم بالوجوب في الحسن العقلي وبالحرمة في القبيح العقلي انما هو بالمشية والارادة والاضطرار صدور الفعل بلا ارادة كحركة المرتعش، واما على الثاني فلان ترک الحكم بالتحريم فيما قبح عقلا وبالوجوب فيما حسن عقلا صحيح منه تعالى لا قبيح لان غاية ما لزم منه الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح وكلواحد منهما جائز عندهم فكيف الاضطرار نعم حكم بالتحريم في الاول وبالوجوب في الثاني لكونه موافقا للحكمة الموجودة فيهما. والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم – ۱۵– ولک ان تقول ليس النزاع آه حاصله ان الاختيار بمعنى عدم سلب القدرة عن الجانب الآخر المفسر بان شاء فعل وان شاء ترک مناف للاضطرار لكن هو مذهب الحكماء لا نزاع لنا فيه بذلک المعنى بل النزاع في المعنى الذي ذهب اليه

المتكلمون اعني صحة الفعل والترک اذ لا يصح منه ترک الحكم بالتحريم فيما قبح عقلا لانه قبيح وهو مستحيل الصدور منه تعالى وقد مر الجواب من هذا عن قريب. والله اعلم. ان قيل: ان صدور القبيح كيف يكون مستحيلا منه تعالى مع انه خالق للشرور والقبائح. واجيب بانه فرق بين تخليق القبائح وصدورها بان الاول ليس قبيحا لعدم اتصاف الفاعل في التخليق بالفعل القبيح والصدور قبيح لاتصاف الفاعل فيه بالفعل القبيح على ما مر في المنهية من الفرق بين الخلق والكسب. والله اعلم.

قوله ﴿وخامسا آه﴾ حاصله لو كان كلواحد منهما عقليا لجاز العقاب لهم وامكن في العقبي قبل بعثة الرسول وانزال الكتب بترک الحسن وارتكاب القبيح لعدم توقفهما على الشرع مع ان الجواز والامكان منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين الآية فالمقدم اعني القول بعقليتهما ايضا كذلک. قوله ﴿فان معناه ليس من شاننا آه﴾ هذا جواب سوال مقدر وهو ان الدليل غير مستلزم لمدعاک لان المدعى عدم جواز العقاب وامكانه والثابت من الدليل عدم وقوعه لاعدم جوازه فلا يتم التقريب فاجاب بان معنى وما كنا معذبين ليس من شاننا ولايجوز منا لان النفى اذا دخل على الكون يراد منه الجواز والامكان كما في قوله تعالى ((وما كنا ظالمين)) و لو اريد الوقوع لقيل و،،ما نعذب،، وقد قال صاحب الكشاف وهو امام في اللغة في تفسيره وما صح منا صحة يدعوا اليها الحكمة. قال المحشي في حاشية زقم -٢- ص: ٢٠ ان تعذب قوما الا نبعث اليهم آه هذا سهو والصحيح ان نعذب قوما الابعد ان نبعث اليهم آه وحاصله ان عدم جوازا التعذيب قبل البعثة المفهوم من الآية انما هو من اجل عدم اتمام الحجة عليهم اذ هو يحصل بارسال الرسول وانزال الكتب كما يدل عليه قوله تعالى ((لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. الآية.)) قوله فيها: فان قيل الحجة لازمة لهم آه حاصله ان الحجة تامة عليهم قبل الارسال ايضا لان معهم ادلة العقل فلما اغفلوا النظر مع تمكنهم منه استحقوا العذاب لا لانهم تركوا العمل بالشرائع التي لاسبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لايصح الابعدالايمان بالرسول وما معه. قوله فيها: قلت بعث الرسول صلى الله عليه وسلم من

جملة التنبيه آه حاصله ان ههنا امرين الاول: وجود الحجة و هو حاصل بادلة العقل.والثاني: اتمامه و هو بتنبيه العقل وايقاظه عن رقدة الغفلة و ذلک التنبيه والايقاظ يحصل بارسال الرسول فقولک ان الحجة تامة عليهم قبل البعثة ممنوع. قوله فيها: و من هذا يتضح ان المعتزلة آه هذا بيان ما يفهم من الاعتراض المذكور بقوله فانقيل الحجة آه و ذلک المفهوم امران. الاول: ان المعتزلة غير قائلين بجواز العقاب قبل البعثة في المسائل التي يتوقف على التوقيف اذ هو فرع اتمام الحجة و هو في هذه المسائل بارسال الرسول والمنبه و اذ ليس فليس وهذا المراد من قوله تعالى ((وماكنا معذبين حتى الاية.)) والثاني: جواز العقاب قبل البعثة لكن في المسائل التي لا يتوقف على التوقيف كوحدة الباري تعالى و وجوده و قدرته لان انظار عقولهم كانت متمكنة من ادراكها لكن لما اغفلوها استوجبوا العذاب منه تعالى لكن لا يخفى عليک ان هذا التحقيق غير مناسب مع المتن في هذه المقام بل المناسب ذكره مع قوله الى غير ذلک من التاويلات و ايضًا قد وقع الاختصار من الخيرآبادي في الالفاظ فلا يفي بما ذكرته لک صريحًا. والله اعلم وعلمه اتم.

قوله﴿ولايجوز منا آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم-۳ ص- ۲۰. فيه ان المتبادر من سلب التعذيب آه غرضه الرد على التقييد المذكور بان المتبادر منه سلب الفعلية لا سلب الامكان اذ المتبادر من القضية هى المطلقة التى يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بالفعل دون الممكنة التي يحكم فيها بالامكان واجيب بما مر من ان النفى اذا دخل على الكون يراد منه الجواز والامكان. والله اعلم. قوله فيها: لا يقال ان المفهوم من الكريمة آه حاصله ان الآية تدل على نفى العذاب عمومًا فما وجه تخصيصه بالنظر الى الحكمة فاجاب بان العموم مسلم لكن بالنظرالى الحكمة لا بالنظر الى ذات الفعل والالزم تعذيب المعذور و هو كما ترى و ايده بمثال لا يخفى حسنه. والله اعلم.

قوله﴿اقول الجواز نظرًاالى الفعل آه﴾حاصله انا نسلم الملازمة المدلولة بقوله لو كانا عقليين لجاز العقاب قبل البعثة لكن لا نسلم انتفاء التالي و بطلانه المذكور بقوله و هو منتف بقوله تعالى. آه اذ جواز العقاب بالنظر الى الفعل مسلم و هو غير مناف لعدم

الجواز بالنظر الى حكمة الله تعالى والمشار اليه بالآية انما هو الثاني لا الاول والله اعلم.

قوله﴿وايضًا الملازمة ممنوعة آه﴾ هذا الجواب الثاني عن اعتراضهم بانا لا نسلم الملازمة بين عقلية الحسن و القبح وبين جواز العقاب لان العقاب والتعذيب فرع الحكم اذ هو يحصل بفعل الحرام و ترك الواجب ولا حكم قبل البعثة لان الحسن و القبح غير مستلزم للحكم عندنا قال المحشي في حاشية رقم -٤- وانت تعلم سخافته آه حاصله ان ههنا امرين الاول جواز التعذيب و امكانه الذي هو مقصود المعترض. والثاني: فعلية التعذيب و الموقوف على الحكم انما هو الثاني دون الاول هذا هو مبني على ذاتية الحسن و القبح كما يدل عليه تعريفها بما يستحق فاعله العقاب او الثواب فالتجويز البحت مبني عليها و بالحكم خرج ذلك التجويز الى الفعلية. اللهم الا ان يقال ان هذ الجواب الثاني مبني على ان المراد من الآية سلب فعلية التعذيب كما يفهم من سياق الكلام ويكون القضية مطلقة ومعنى الجواز في قوله لجاز العقاب الجواز الوقوعي لا الامكان والصحة وانتفاء ذلك الجواز لعدم الحكم قبل البعثة عند الماتريدية نعم يرد على المعتزلة لوجود الحكم عندهم قبلها فيستحق مرتكب القبيح وتارك الحسن لفعلية التعذيب والله اعلم.

قوله: ﴿و انما ينتهض على المعتزلة آه﴾ اى يقوم ذلك الدليل على ضرر المعتزلة وفي نسخة وانما ينتقض والحاشية عليها قال المحشي في حاشية رقم-٥- انه دليل الزامي على المعتزلة آه حاصله ان هذا دليل الزامي عليهم في مسئلة وجود الحكم قبل البعثة لانهم لما قالوا بعدم وقوع العفو وعدم انقطاع الوعيد ووجود الحكم قبل البعثة لزم عليهم وقوع العقوبة قبل البعثة مع انه منتف بقوله تعالى و ماكنا معذ بين الآية وليس بتحقيقى لان القائلين بجواز العفو ما تمسكوا بهذه الآية يقال في جوابهم ان عدم وقوع العذاب لعفوالله تعالى فان الله عفو غفور لان فعلهم غير مستحق للوقوع ويعلم من هذه الحاشية ايضًا ان المراد من الآية على الجواب الثاني سلب الفعلية اذ العفو انما ينافي الوقوع دون الامكان والله اعلم. قوله فيها: ويصلح ان يستدل به آه بان يقال ان الحسن و القبح لوكان عقليًا لجاز العقاب قبل البعثة لا ستلزامه للحكم عندكم مع انه منتف بقوله تعالى. فلا يرد ان

مقصود الاشاعرة نفی عقلية الحسن والقبح و اما نفی وجود الحكم قبلها ففي مرتبة ثانية. والله اعلم. قوله ﴿فخصصوا بعذاب الدنيا آه﴾ هذا جواب منهم بانهما عقليان و جاز العقاب قبل البعثة بان لومات شخص قبل البعثة يعذب في الاخرة بترک الحسن و ارتكاب القبيح و اما العذاب المنفي في الآية فانما هو عذاب الدنيا لا عذاب الاخرة لكن هذا الجواب لا يجدي نفعا لان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته تعالى و رحمته ايصال العذاب الادنى الذي هو عذاب الدنيا بترک الايمان والشكر مثلاً قبل تنبيههم بارسال الرسول فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر الذي هو عذاب الاخرة بالترک المذكور قبل ذلک اولى. والله اعلم. قوله ﴿و اولوا بالعقل آه﴾ ای يوخذ الرسول بمعنى يشمل العقل و هو ما ارسل الله الى الخلق لتبليغ الاحكام رسالة ظاهرة او باطنة فان العقل يدرک حسن الفعل و قبحه وا نه بمنزلة الوحی عندهم فيستفاد منه الاحكام كما يستفاد من الوحي وهذا المعنى حقيقة قاصرة للرسول غير شامل لادراک مدة التامل. قوله﴿الى غير ذلک من التاويلات آه﴾ منها ان المراد من العذاب المنفی في الآية العذاب بترک الشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف كما قالوا سابقًا في صوم يوم العيد لا مطلقًا ولا يخفى ان تاويلاتهم ضعيفة اشار الى ضعفها في المنهية حيث قال انها مبنية على ادلتهم العقلية لو تمت لصحت انتهى. والله اعلم. قوله ﴿قالوا اولا لوكان الحكم آه﴾ قد عرفت فيما سبق ان المعتزلة قائلون باستلزام الحسن و القبح للحكم فهو عندهم عقلی لا شرعی واستدلو عليه بان الحكم لوكان شرعيا لزم افحام الرسول ای اسكاتهم وعجزهم عن المقابلة والبات نبوته فيكون ارساله بلا فائدة وهذا محال والمستلزم اعنى كون الحكم شرعيًا للمحال اعنى اسكات الرسول محال و دليل الملازمة ان الرسول اذا قال للمكلف انا نبي مرسل اليک وإن لم تصدق فانظرالى معجزتيِ يقول المكلف لا انظرالى معجزتک ما لم يجب النظر اليها لان النظر فعل كالصلوة والصوم وكل فعل لا يجب على شرعًالا الفعل لان للانسان ان يكف عما ليس بواجب عليه ولا يجب على النظر في

المعجزة فالنظر الى المعجزة موقوف على النظر الى المعجزة فيلزم الدور المحال فقول المصنف و لا يجب مالم انظر قصر مسافة فحاصل الدليل لا انظر الى معجزتک مالم يجب ولا يجب ما لم انظر و هذا دور. قوله:﴿قالوا ولا يلزم علينا آه﴾ جواب اعتراض يرد على المعتزلة حاصل الاعتراض ان الحكم لوكان عقليًا ايضًا يلزم الدور لان الرسول حين يقول للمكلف انظرالى دليل رسالتي فيقول المكلف لا انظر اليه مالم يجب على النظر فيقول النبي النظر الى دليل نبوتي واجب عليک عقلًا قبل ان آتيک لان الوجوب عقلى قبل ورود الشرع فيقول المكلف ان قولک النظر واجب عليک عقلاً قضية نظرية تتوقف على النظر فالنظر في دليل النبوة موقوف على وجوب النظر لان للانسان ان يكف عما ليس بواجب و وجوب النظر لكونه نظريًا موقوف على النظر في الدليل فالنظر موقوف على النظر وهذا دور. قال المحشي في حاشية رقم - ۱۱- فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت آه هذا سهو والصحيح فيتوقف النظر على ثبوت آه. والله اعلم. قوله ﴿لان وجوب النظر آه﴾ حاصل الجواب ان وجوب النظر عندنا ليس بنظري فوجوب النظر لا يتوقف على النظر بل هو بديهي فلا يلزم الدور ولا الاسكات. قوله ﴿ وفيه مافيه﴾ فيه اشارة الى الرد على الجواب المذكور بانا لا نسلم ان النظر الى دليل الرسول واجب بدهيي لان اثباته موقوف على القضايا الخارجية النظرية ولاشک ان الموقوف على النظر يكون نظريا. القضية الاولى: ان نظر العقل مفيد للعلم واليقين مطلقا وفي هذه القضية خلاف السمنية وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الفلاسفة والخلاف دليل النظارة ووجه التوقف عليها انه لو لم يكن مفيدا لم يجب النظر الى دليل الرسول لعدم الفائدة فيه. والثانية: ان معرفة الله تعالى واجبة وفيها خلاف اذ الدهرية ينكر وجوده تعالى والحشوية معرفته ووجه التوقف ان معرفة الله تعالى واجبة ولا يحصل هذا الواجب الا بالنظر فاالنظر واجب. والثالثة: ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه خلاف وسيأتي ان شاء الله تعالى. ووجه التوقف ظاهر ولا شک ان هذه القضايا لا تثبت الا بالنظر الدقيق. قال

المحشي في حاشية رقم – ۱۲– اقول كما قال احسن الشارحين وحينئذ لا يرد ما اورد عليه آه هذا سهو والصحيح اقول كما قال احسن الشارحين ان المراد من فطرية القياس ان لا يتوقف على الشرع وحينئذ لا يرد ما اورد عليه حاصله الجواب من قبل المعتزلة من ان المراد من فطرية القياس ليس معناه المتبادر اعني البداهة بل عدم توقفها على الشرع فتوقفها على القضايا النظرية لا ينافي فطرية قياسها بهذا المعنى. والله اعلم

قوله ﴿والجواب انا لا نسلم ان الوجوب آه﴾ هذا جواب من قبل الاشاعرة القائلين بكون الحكم شرعيا بانا لا نسلم المقدمة القائلة اعني لا يجب النظر ما لم انظر حاصله ان وجوب نظر المكلف الى دليل الرسول غير متوقف على النظر الى المعجزة واثبات الرسالة بل هو واجب بالشرع اى بامر الرسول اياه نظر الى المعجزة او لم ينظر. وثبتت الرسالة عنده او لم تثبت لان نفس الوجوب دائر على قول الرسول لا على العلم برسالته ولما يرد عليه ان المكلف متى لم يعلم بالرسالة يكون غافلا و تكليف الغافل باطل، فكيف الوجوب عليه دفعه بان تكليفه عند عدم علمه بالرسالة ليس من تكليف الغافل اذ هو ما لم يفهم الخطاب كالنائم والمجنون والصبي وهذا المكلف ليس كذلك بل يفهم الخطاب كما لا يخفى. والله اعلم

قوله ﴿اقول لو قال لا امتثل ما لم اعلم آه﴾ هذا تقرير آخر لدليل المعتزلة اعني لو كان الحكم شرعيا لزم الافحام وقبل الشروع في تقريره لا يخفى عليك ان ههنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء والاول: غير متوقف على العلم برسالة الآمر بل اذا امره بالنظر الى المعجزة يجب على ذمته سواء ثبتت الرسالة عنده ام لا وهذا ما مر ولا افحام ههنا. والثاني: متوقف على العلم اذ نفس الوجوب عندنا ينفصل عن وجوب الإداء فلا يلزم اداء الواجب والعمل به اى بالنظر الى المعجزة ما لم يثبت رسالته عنده وثبوته موقوف على امتثال امره اى العمل به بامره فالعمل بامره موقوف على العمل بامره وهو

قوله ﴿عما لم يعلم لوجوبه آه﴾ اى عن العمل بما لم يعلم وجوبه والموجود في النسخة التي تحت يدى لفظ لوجوبه مع اللام لكن المتن المذكور في بعض الشروح هو وجوبه بدون اللام وهو الصحيح. قوله ﴿ولا اعلم الوجوب آه﴾ اى وجوب الاداء ما لم امتثل امرک اعني انظر. قوله ﴿لكان بمحل من المساغ آه﴾ اى لكان الاعتراض بطريق لا يتوجه اليه الجواب السابق فيلزم الافحام قال المحشي في حاشية رقم -١- ص:٢١. قال في المنهية ان قيل ان احتمال الوجوب آه هذا جواب من قبل الاشاعرة الى اعتراض المعتزلة بقولهم لا امتثل ما لم اعلم حاصله انا لا نسلم ان الامتثال موقوف على العلم واليقين بوجوب الاداء بل احتمال وجوبه يكفي في وجوب امتثال امره بالنظر الى الدليل فلا يلزم الافحام. قوله فيها: لا نسلم ان احتمال آه حاصله ان احتمال الوجوب غير كاف في الامتثال لامر الرسول بل لا بد من علم الوجوب. قوله فيها: ولو سلم ذلک فهو من قضية العقل آه اى لو سلم كفاية الاحتمال لوجوب الامتثال فهو من قضية العقل اى فالحكم بوجوب الامتثال عند الاحتمال لوجوب الامتثال فهو من قضية العقل اى فالحكم بوجوب الامتثال عند الاحتمال عقلي لدفع الضرر في المآل وللخوف في الحال لا شرعي اذ حكم الشرع لم يعلم بعد فثبت مذهب الاعتزال. قوله فيها: واما حكم الشرع فلم لم يعلم بعد آه هذا سهو والصحيح واما حكم الشرع فلم يعلم بعد آه فكلمة لم بعد قوله فلم زائدة وحاصل هذا الكلام ان حكم الشرع بوجوب الامتثال عند احتمال الوجوب لم يعلم واذا كان الحكم عندكم شرعيا كان حكم العقل بوجوب الامتثال عند الاحتمال هدر فكيف تقولون ان احتمال الوجوب كاف للوجوب. قوله فيها: ولو قيل ان الجبلة الانسانية آه هذا جواب من اعتراض المعتزلة بان لا افحام اذ لا يقول المكلف عند امر الرسول اياه باني لا انظر ولا امتثل لانه مخالف لجبلته لان الله خلق الجبلة الانسانية على انها لو قال احد خلفک السبع ينظر البتة الى عقبه وهذا حكم بديهي وانكاره مكابرة وعناد فاذا قال النبي انظر الى معجزتي ينظر المكلف اليه لا محالة وهذا

الجواب احسن ما يقال في هذا المقام، لكنه يعود الى الجواب الحق المذكور بقوله والحق ان اراءة المعجزات آه.

قوله ﴿والحق ان اراءة المعجزة واجبة آه﴾ اى الحق في جواب المعتزلة ان اراءة المعجزة للمكلفين اوجب الله تعالى على نفسه رحمة عليهم فلا حاجة الى امر الرسول بالنظر ولا الى قول المكلف لا انظر ولا امتثل بل يرى المكلف تلك المعجزة عند الاراءة بالضرورة ويقع العلم بثبوت رسالته و بصدق دعواه بالضرورة لما عرفت انه واجب عليه تعالى فيحصل الرؤية للمكلف عند اراءة الرسول بلا اختيار لان ،،الله متم نوره ولو كره الكافرون،، فلا يلزم الافحام. والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم –٢– فالجواب ما ذكر سابقا آه لعل المراد منه ما ذكره في المتن والمنهية جميعا لا ن ما في المتن جواب لقوله لا انظر وفي المنهية لقوله لا امتثل والله اعلم.

قوله ﴿عقلا او عادة آه﴾ اى وجوب الاراءة على الله تعالى اما عقلي كما هو مذهب المعتزلة اذا الاصلح للعباد عندهم واجب عليه تعالى او عادي اى جرى عادته بان يرى المعجزات للمكلفين وجوبا استحسانيا فالمراد من الوجوب حين تعلق به قوله عقلا اللزوم وحين تعلق به العادة الاستحسان. اى: الوجوب الاستحساني فلا يرد ما ذكر في حاشية رقم –٣– بقوله: لكن اطلاق الواجب يأبي عنه آه لان المراد من قوله ان الله لايجب عليه آه اللزوم واما الوجوب الاستحساني فثابت من النصوص كقوله تعالى ((وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية)) والله اعلم، وعلمه اتم.

قوله ﴿وثانيا انه لولاه لم يمتنع الكذب آه﴾ حاصله ان الحكم لو لم يكن عقليا لم يمتنع صدور الكذب منه تعالى قبل ورود الشرع لان حرمة الكذب واستحقاق الذم عليه يكون بعد الشرع اذ الاحكام كالحرمة والوجوب ثابتة على الشرع على ذلك التقدير واذا لم يمتنع صدور الكذب منه جاز اظهار المعجزات على يد الكاذب في دعوى النبوة لان اظهار المعجزات منه تعالى على يد الكاذب تصديق له وتصديق الكاذب نوع من

الكذب وقد عرفت ان صدوره منه تعالى جائز و حينئذ يسد باب النبوة لانه لا يعلم النبي الصادق من الرجل الكاذب. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم — ٤— قال في المنهية وقد يجاب بانا لا نسلم آه هذا جواب بالمنع من السوال المذكور في المتن حاصله انا لانسلم الامتناع بل يجوز صدور الكذب منه تعالى واظهار المعجزة على يد الكاذب عقلا لان الصدور والاظهار من الممكنات وقدرته تعالى شاملة لها فلا يمتنع. ثم قال فيها:ولو سلم فلا نسلم آه هذا جواب بالتسليم حاصله انا لو سلمنا ان الصدور والاظهار ممنوعات منه تعالى عقلا قبل ورود الشرع فلا نسلم ان انتفاء القبح فيه عقلا لكونه شرعيا على هذا التقدير مستلزم لانتفاء الامتناع بل يجوز الامتناع لامر آخر لجواز ان يكون لشئ علل شتى فلا يدل انتفاء احدها كالقباحة العقلية على انتفاء المعلول كالامتناع بل يجوز الامتناع قبل الشرع لعلة اخرى كالعادة اذ لم يجر عادة الله تعالى على ذلك الصدور والاظهار. والله اعلم. وعنده علم اتم. ثم قال فيها:ولايخفى ضعفهما آه اما ضعف الجواب المنعي فلوجهين. الاول: ان صدور الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب غير جائزين اى غير ممكنين اذا الجائز والممكن ما لايلزم الاستحالة من وجوده وههنا يوجد اذ ذلك نقص في العبد فكيف في الواجب مع انه منزه عن النقائص واتصافه بها محال. والثاني: ان المفهوم منه امكان الكذب والاظهار ومقصودهم من قولهم لم يمتنع الكذب الوقوع ولاشك ان وقوعهما محال وممتنع واما ضعف الجواب التسليمي فلان الكذب لما صار ممتنعا جوازا ووقوعا فليس علته الا القبح لاخلاله بمقاصد التكليف والطاعة واما العادة فلا يكون وجها للامتناع لان خلاف العادة يقع كثيرا من الله تعالى ويقال له خارق العادة فلا يكون ممتنعا فالصحيح في الجواب ما ذكره المنصف (رحمه الله) بقوله والجواب آه قوله ﴿والجواب انه نقص وقد مر انه لانزاع آه﴾ حاصله ان الكذب قبيح بمعنى صفة النقصان لانه نقص في فعل التكلم وقد مر انه عقلي بهذا المعنى فقبل ورود الشرع ايضا صدور الكذب منه ممتنع لانه قبيح لكن لا بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى صفة النقصان. والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم —

٥- انه على هذا يرتفع آه هذا سهو والصحيح لانه على هذا يرتفع آه قوله ﴿ وما في المواقف ان النقص آه﴾ هذا دفع ايراد اورده صاحب المواقف على الجواب المذكور حاصل الايراد ان النقص علىٰ قسمين نقص في الافعال كالكذب لانه نقص الفعل الذي هو التكلم ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الفعل بمعنى ضد الكمال الذي هو قبح عقلي بالاتفاق متحد مع النقص في الفعل بمعنى كونه حراما وفاعله يستحق العقاب والذم الذي هو قبح متنازع فيه بالعقلية والشرعية فلو كان القبح المتنازع فيه في الافعال بعد الشرع فيكون القبح والنقص بمعنى ضد الكمال ايضا بعده لاتحاده معه فلا امتناع لصدور الكذب منه تعالى لعدم القباحة فيه قبل الشرع بوجه ما بخلاف الصفات فان النقص فيها غير القبح المتنازع فيه. والله اعلم بالصواب وعنده حسن الثواب.

قال المحشي في حاشية رقم -٦- ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب آه حاصله ان النقص في صدور الكذب منه تعالى بمعنى ضد الكمال اذا رجع الى القبح المتنازع فيه كما هو رأى صاحب المواقف لا يليق تفسير ذلک المتنازع فيه باستحقاق العقاب اذ لا عقاب على الله حتى يستحقه بل بمعنى استحقاق الذم فما في الحاشية من قوله ان يلزم آه سهو فلم والصحيح ان يذم. قوله فيها: فحينئذ جاز عقلا الكذب آه. اى قبل الشرع وفيه نقص ينافي الوجوب الذاتي. والله اعلم. قوله ﴿فممنوع لان ما ينافي آه﴾ هذا جواب من ايراد المواقف حاصل الجواب ان الباري تعالى واجب بالذات والوجوب بالذات كمال ذاتي له تعالى وما ينافي الكمال الذاتيّ سواء كان صفة او فعلا محال في شانه تعالى عقلا وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء غير متوقف على الشرع كما صرح به في الكشف ولذلک البته الحكماء الذين لا يتعلق احكامهم بالشرع فالقول بان النقص في الكيف المنافي للوجوب من الاستحالات العقلية وان النقص في الفعل المنافي للوجوب راجع الى القبح المتنازع فيه الذي هو بعد الشرع عند الاشاعرة وليس من الاستحالات العقلية تحكم. والله اعلم.

قوله ﴿لكن يلزم على الاشاعرة آه﴾ هذا رد على جواب الاشاعرة المذكور بقوله والجواب انه نقص وقد مر انه آه، حاصل الرد ان تعذيب المطيع الغير العاصي جائز عندهم، مع ان تعذيب الطائع وصدور الكذب منه تعالى سيان في النقيصة فاذا امتنع صدور الكذب منه تعالى ينبغيْ ان يقولوا بامتناع تعذيب الطائع ايضا كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة لانه نقص فيه تعالى مع انه منزه من النقائص واجاب عنهم علامة الغبرگي (رحمه الله الباري) بان تعذيب الطائع عندهم جائز لكن بمعنى الامكان الذاتي ومحال عندهم باعتبار الوقوع فلا يلزم عليهم ما لزم. والله اعلم بالصواب وعنده حسن الثواب واليه المرجع والمآب. اللهم اغفر لكاتبه ولقارئه ولمن سعى فيه ونظر واتعب نفسه فيه.

كاتب الحروف العبد الآثم عبدالواحد سلمه الواجد. لمحرره المعقولي الراجي الى رحمة ربه القوي

قوله ﴿مسئلة على التنـــزل آه﴾ اى قال الاشعرية على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا حاصله انا لا نسلم لولا كون العقل حاكما في الاحكام الشرعية اصلا فلا وجوب والحرمة في الفعل قبل الشرع ولو تنزلنا عن ذلك المذهب الحق الذي هو في غاية العلو الى تسليم كون العقل حاكما الذي هو مذهب باطل والذي هو في غاية الانخفاض فلا نسلم في خصوص وجوب شكر المنعم فانه ليس واجب بالعقل بل بامر الشارع لانه لو وجب لوجب بفائدة آه. وليس المراد من الشكر قول القائل الحمد لله والشكر لله تعالى ونحوه بل المراد به صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته تعالى والسمع الى تلقي اوامره ونواهيه فيجتنب عن المستخبثات العقلية ويأتي بالمستحسنات العقلية.

قوله ﴿لوجب بفائدة آه﴾ والا كان عبثا لاحسن فيه والعقل لا يوجب العبث وما لا حسن فيه. لان الوجوب العقلي دائر على الحسن والفائدة. قوله ﴿لا مجال للعقل في

ذلک آه﴾ اى لا قدرة للعقل بدرک امر الآخرة لانه سمعي على ما مر فحاصل الدليل ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة وذلک الفائدة اما راجعة اليه تعالى وهو منزه عنها واما الى العبد فاما في الدنيا فلا شک ان الشكر مشقة له في الدنيا فكيف يكون فائدة واما في الآخرة فلا مجال لدرک العقل في ذلک.

قوله ﴿اقول بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة آه﴾ من ههنا الى قوله قالوا انه يستلزم آه شروع في دفع استدلالهم باجوبة ثلاثة حاصل الاول المذكور بقوله اقول ان في الشكر فائدة اخروية راجعة الى العبد وان قلت انه لا مجال للعقل في ذلک فاقول بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون الحكم في الافعال عقليا وان الوجوب والحرمة الموجب للثواب والعقاب مدركان بالعقل كما هو معنى التنزل القول بانه لا محال للعقل مشكل لما مر في الصدق النافع والكذب الضار ان الثواب والعقاب مع كونهما من امور الآخرة عقلي عندهم وانكان خصوصية المعاد الجسماني سمعيا فتسليم العقلية تسليم لمجال العقل في ذلک ورد هذا الجواب بان التسليم تنزيلي لا واقعي قال المحشي في حاشية رقم – ۱۱– ص:۱۰۲. اقول في الجواب عنه باختيار الفائدة آه هذا جواب اخر حاصله ان الفائدة راجعة الى العبد و دنوية اذ بالشكر الذي هو تحلية النفس بالفضائل وتعريتها عن الرذائل تحصل للنفس راحة ولا يحصل لها الاضطراب لا في الامور الدنيوية ولا في الامور الاخروية فان الذكر مثلا تحلية وقد قال الله تبارک وتعالى ((الا بذكر الله تطمئن القلوب.)) والله اعلم. وعلمه اتم.

قوله ﴿على انه لو تم آه﴾ هذا هو الجواب الثاني حاصله انه لو تم الاستدلال المذكور بان فائدة الواجب لو كانت في الآخر ة فهي سمعية لا مجال لدرک العقل فيها لاستلزم عدم الوجوب بالعقل مطلقا سواء كان وجوب الشكر او غيره من الواجبات لجريان الدليل المذكور فيه مثلا وجوب الصلوة ليس بعقلي لان الفائدة فيه اما دنيوية ولاشک انها مشقة في الدنيا فاين الفائدة واما اخروية وقد قلت انه لا مجال للعقل في دركها مع ان

الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق وايضا مسئلة شاهق الجبل تدل على خلافه فان مبناه على استقلال العقل كما لا يخفى. ورد هذا الجواب ايضا بان التسليم للمطلق تنزيلي لا واقعي نعم مسئلة شاهق الجبل واردة عليهم لو اعترفوا به. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم – ٢–ص:٢٢. فما سلمت بقتم بدليلكم آه هذا سهو والصحيح فما سلمتم نقضتم بدليلكم ثم قال فيها: لانقص قال آه هذا سهو والصحيح لا نقص كما قال ثم قال فيها: ومثل هذا كمثل من ادعى آه اى ان تسليم المطلق تنزيلي لا واقعي اذ تسليم الوجوب العقلي مطلقا فرض للمحال مثاله كمن ادعى جواز قلب الماهية مع حفظها الى ماهية اخرى كقلب ماهية الانسان اعني الحيوان الناطق بالحيوان الصائل مع كونه حيوانا ناطقا وهذا محال.

قوله ﴿مع ان المشقة آه﴾ هذا هو الجواب الثالث حاصله ان الفائدة في الواجب دنيوية راجعة الى العبد وكونه في الدنيا مشقة لا ينافي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط وغير ذلك مما لا يخفى وكما يدل عليه الآية فان الجهاد والمجاهدة من اعظم المشاق مع ان فيهما فوائد اذ في الاول الوصول الى الغنيمة وغيرها من الفوائد وفي الثاني اعني المجاهدة انكان بالرياضة الروحانية ففائدة الوصول الى الدرجات العالية وانكانت بالتعليم و التفقه ففائدته الوصول الى مرتبة الاجتهاد او زيادة العلم. والله اعلم

قوله ﴿قالوا انه يستلزم الا من آه﴾ القائلون هم المعتزلة ومقصودهم من هذا القول امران الاول اقامة الدليل على ان وجوب شكر المنعم وجوب عقلي والثاني الرد على الاشاعرة بان الفائدة فيه للعبد في الدنيا لكن وهى منقسمة الى جلب منفعة ودفع مضرة والثاني موجودة بلا مرية وهو الامن من احتمال العقاب و حاصل الاول ان شكر المنعم يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه لان الله تعالى اعطى للانسان نعما ظاهرة وباطنة واعطى له عقلا يدرك به المنعم والنعم فيحكم ذلك العقل بوجوب شكره اذا المنعم لعله الزمه الشكر فيعاقبه على الترك والوجوب من المنعم ان لم يتحقق فلا اقل من احتمال

الوجوب واحتمال الوجوب يستلزم احتمال العقاب بتركه وكل ما يحتمل العقاب بتركه فهو واجب لان الصيانة عن العذاب المتوهم اذا كان له طريق النجاة يوجب العقل فالوجوب من المنعم وانكان في الاصل احتمالي لكن بعد استلزامه لاحتمال العقاب وبعد كون الصيانة عن العذاب المتوهم واجبا عند العقل صار الوجوب قطعيا عنده وبعد هذا التقرير يندفع ما في حاشية رقم -٤- من قوله ويمنع الكبرى عقلا آه وما ذكر في الحاشية من قوله فلا يمنع الكبرى آه لعله سهو والصحيح ويمنع الكبرى. قوله فيها: وان استعين بالشرع آه حاصله انه لو قال المستدل ان كبرى القياس المذكورة في المتن مستفادة من الشرع لم يكن الوجوب عقليا بل شرعيا.

قوله ﴿وعورض اولا﴾ المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام به الخصم وبعبارة اخرى اثبات نقيض مدعى الخصم وهو المعتزلة ومدعاهم وجوب الشكر عقليا فاثبت الاشاعرة بالدليل نقيض مدعى الخصم اعني حرمة الشكر بدليل انه يكون بصرف القلب والجوارح الى ما خلق لاجله ولاشك ان العبد بجميع اجزائه ملك الواجب فصار الشكر قبل ورود الشرع تصرفا في ملك الغير بغير اذنه والتصرف كذلک حرام فالشكر كذلک. قوله ﴿ويجاب بل بالاذن العقلي آه﴾ هذا جواب من المعارضة بانا لا نسلم انه تصرف في ملک الغير بغير اذنه بل هو تصرف باذن العقل وانه اذن من الله لانه رسول باطن عندهم ينبه الانسان بالمصالح ويأذن له بالعبادات وانكان تصرفا في ملک الغير لعدم تضرر المالک بالتصرف في ملكه مع نفع العبد فيه بخروجه عن عهدة التكليف فيكون هذا التصرف كالاستظلال والاستصباح اى اخذ الفائدة من ظل جدار الغير وضوء مصباح الغير بغير اذنه فان العقل يعرف ان صاحب الجدار والمصباح راضي بهذا الانتفاع لعدم تضرره به فكذلک ههنا وقد عرفت من هذا ان كلمة على مجية لا للعلاوة، اى طريقة مثل الاستظلال. والله اعلم. قوله ﴿وثانيا بانه آه﴾ اى وعورض ثانيا بان الشكر يشبه الاستهزاء بالمنعم لان نعم الله لا يتناهى واعطى للعبد اقل قليل منها فان

ما انعم الله على عباده بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة وكسرة الخبز الى خزائن السلطان فطفق الفقير يشكره في المحافل باشارة الاصبع الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك واعطاء اللقمة وكسرة الخبز ولاشك انه يعد استهزاء فالشكر بما يشبه الاستهزاء وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام فالشكر حرام. قوله ﴿وهو ضعيف آه﴾ اى المذكور في المعارضة ضعيف لانا لا نسلم ان كل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام لان المعتبر عند الله الاخلاص فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية الخالصة فهو خير البتة وليس بحرام.

قوله ﴿وكيف يقال ان الشرع آه﴾ هذا رد آخر على المعارضة بانا لا نسلم ان الشكر يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء لان ما يشبهه قبيح والقبيح لا يكون واجبا وكذا لا يرد عليه الشرع.

قوله ﴿فتدبر﴾ قال علامة غبرگي (رحمه الله) لعله يكون اشارة الى جواب آخر بان نعم الله وانكان قليلا بالنسبة الى خزائنه تعالى لكنه كثير بالنسبة الى العبد. والله اعلم.

قوله ﴿مسألة لا خلاف في ان الحكم وان كان آه﴾ اعلم ان المراد من الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا والخطاب هو الكلام النفسي من حيث التعلق الازلي او توجيه كلامه الازلي وتعلقه توجيها ازليا وتعلقا ازليا ويقال له التعلق الغير التنجيزي فالكلام قديم وصفة ازلية له تعالى والتوجيه والتعلق الازلي ايضا قديم فالحكم قديم عند اهل السنة واما عند المعتزلة فالكلام النفسي عندهم حادث كما عرفت في العقائد فتعلقه وتوجيهه ايضا حادث عندهم لان العقل اذا ادرك الحسن او القبح في فعل فذلک مستلزم للحكم من الله تعالى يتعلق كلامه النفسي به كما مر فقوله في كل فعل قديما انما هو على مذهب اهل السنة واما عدم الخلاف فهو في جواز عدم علم البعض بخصوصه قبل البعثة.

قوله﴿بعض منه بخصوصه﴾ حاصله ان بيننا اهل السنة وبين المعتزلة اتفاق في ان بعض الاحكام بخصوصه كحكم صوم آخر رمضان وحكم صوم اول شوال يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اما عند المعتزلة فلان الحكم وانكان عندهم ذاتيا اى غير متوقف على الشرع بل لذات الفعل او لصفة حقيقية لكن من الافعال ما لايدرک العقل علة الحسن والقبح فيها فلا يدرک الحكم فيها ايضا لعدم العلم بموجبه وما قيل ان علة الحسن والقبح انما هو ذات الفعل او صفة حقيقية موجودة فيه والفعل معلوم بالضرورة فكيف لايدرک العقل العلة قبل الشرع فمندفع بان الفعل معلوم من حيث الذات لا من حيث العلية والمستلزم لادراک علة الحسن والقبح ادراكه من حيث العلية الا ترى ان الشمس مثلا علة لبعض الامور التي لا نعلمها مع كون ذاتها التي تتصف بالعلية مدركة نعم لو ادركت ذاتها من حيث العلية لتلک الامور يدرک تلک الامور البتة. والله اعلم

قوله ﴿واما عند غيره آه﴾ اى غير المعتزلة كالماتريدية والاشاعرة فان الموجب للحكم عندهم والكان الكلام النفسي القديم بالتعلق القديم الغير التنجيزي لكن ظهوره للعباد بالتعلق الحادث التنجيزي. قوله ﴿فلا حكم مشخص آه﴾ اى متعين كالفرضية والوجوب وغيرها قبلها. قوله ﴿فلا حرج عندنا آه﴾ اى في شئ من الفعل والترک اذ لا تكليف بالاعمال قبل البعثة عند اهل السنة والجماعة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف المعتزلة فانهم عندهم مكلفون بها والظاهر من قوله فلا حرج عندنا انه لا يعتد ببعض الاحكام التي قال بتكليفها قبل البعثة بعض الحنيفة. والله اعلم

قال المحشي في حاشية رقم -۱۲- وان كان موجبا للحكم المطلق آه اى لحكم من الاحكام لانه مقتضى الكلام النفسي. قوله فيها: بالالفاظ المخصوصة آه اى بظهوره بالكلام اللفظي بعد البعثة. قوله فيها: بالاشخاص العينية آه اى الاحكام المشخصة كالوجوب والحرمة. والله اعلم قوله فيها: التمايز بينها آه الصحيح والتمايز بينها بالواو.

قوله فيها: وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم آه اى لما ثبت عندهم الحكم في الفعل قبل البعثة لاستلزام حسن الفعل او قبحه اياه ثبت تكليف العبد به عندهم وهذا التكليف تكليف بما لا يطاق لان العقل لايكفي في درک بعض الاحكام. والله اعلم. قوله ﴿واما الخلاف المنقول بين اهل السنة آه﴾ هذا جواب سوال مقدر تقريره انا لا نسلم انه لا حكم قبل البعثة عند اهل السنة كيف وقد اختلفوا فيما بينهم ان الاصل في الافعال ما هو فذهبوا فيه الى مذاهب ثلاثة احدها الاباحة، وقال المصنف هو مختار اكثر الحنفية والشافعية وثانيها الحظر والمنع كما ذهب اليه غيرهم وثالثها مذهب صدر الاسلام وهو المذهب المسمى بالتفصيل ان الاباحة اصل في عمل الاموال كالبيع والشراء والاكل والشرب والحظر في عمل الانفس كقتلها وقطع الاعضاء والايلام بالضرب والتصرف على الفروج ولاشک ان كل واحد من الاباحة والحظر حكم شرعي فكيف يكون قبل الشروع عندهم وحاصل الجواب ما ذكره بقوله ﴿فقيل ان ذلک بعد الشرع آه﴾ حاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعية لا قبله حتى يلزم ما لزم و بيانه انه ليس مرادهم من الاباحة او الحرمة او التفصيل وجود تلک الاحكام قبل البعثة بل مرادهم ان بعد ورود الشرع كل فعل لم يقم في الشرع دليل على فعله ولا على تركه يكون مباحا على المذهب الاول او يكون حراما على المذهب الثاني او يكون مباحا في الاموال وحراما في الانفس على المذهب الثالث واثبتوا تلک الاحكام بدلائل سمعية مذكورة في المطولات. والله اعلم. قوله ﴿وفيه ما فيه آه﴾ هذا رد على الجواب المذكور بانا لا نسلم ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بل هو قبل الشرع والدليل عليه امران الاول التتبع فان بعد تتبع كلامهم يظهر ان خلافهم انما هو قبل الشرع لا بعده والثاني ان رفع الاباحة الاصلية بورود الشرع بوجوبه او حرمته بعد البعثة وكذا رفع الحرمة الاصلية بورود الشرع على وجوبه مثلا لم يجعلوه نسخا مع ان رفع الحكم الشرعي بآخر نسخ بالاتفاق فعلم ان الاباحة والحرمة لم يكن ثابتا بالدلائل السمعية. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم — ٤ — ص:٢٢. واجاب عنه بعضهم بانه لم يمر آه هذا جواب من اصل الاشكال ورد على قوله وفيه ما فيه بانه لا يمكن ان يراد منه قبل مطلق الشرع اذ لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله تعالى رسولا مع دين لان شريعة آدم عليه السلام كانت باقية الى نوح عليه السلام وشريعته الى ابراهيم عليه السلام وكانت شريعته للكل فمن انتسخت تلك الشريعة في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى و عيسى عليهما السلام في حق بني اسرائيل و بقيت في حق غيرها كما كان الى ورود شريعتنا الباقية الى يوم القيامة و يدل على ما ذكر قوله تعالى ما من امة الا خلا فيها نذير فعلم مما عرفت ان اختلافهم انما هو فيما قبل الشرع الخاص اعني شريعة نبينا صلوات الله عليه وعلى آله وسلم في زمان فترة الوحي الذي اندرست فيه الشريعة السابقة بتقصير من قبلهم فالذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع افعالهم معاملة المباح اعني لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك وذهب اليه اكثر الحنيفة والشافعية و سموه بالاباحة الاصلية واما ان لا يكون عذرا فيعامل مع افعالهم معاملة الحرام في المنع والحرج احتياطا واليه ذهب ابوالمنصور الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث او يفصل بين الاموال والانفس كما مر فحاصل الجواب ان الاباحة والحظر في زمان الفترة ليس بمعنى جواز الفعل والترك وعدم جواز الفعل حتى يكون حكما من الاحكام بل الاول بمعنى عدم الحرج فيه فيعامل معه معاملة المباح والثاني بمعنى المنع اللغوي اعني فيه الحرج فيعامل معه معاملة الحرام فلا يرد ما في حاشية رقم —٣— و هذا المعنى ليسا احكامًا حتى يرد عليهم ما يرد ويدل عليه قول الخيرآبادي فيعامل معه معاملة المباح ويدل عليه ايضا ما في ردالمحتار ايضا من قوله: وقد نص في التحرير على ان المباح يطلق على متعلق الاباحة الاصلية كما يطلق على متعلق الاباحة الشرعية. والله اعلم.

ثم قال فيها: وقد يجاب بان القول بالاباحة آه هذا جواب آخر من اصل الاشكال بان اختلافهم المذكور مبني على التنزل بمعنى انه لو فرضنا ثبوت الحكم قبل الشرع كما هو

مذهب المعتزلة فلا يكون ثمه الا الاباحة او التحريم اوالتفصيل لا الوجوب والندب والكراهة لكن رده الفاضل الخيرآبادي بقوله ان الظاهر من كلامهم ان المذكورات اقوال تحقيقية لا تنزيلية. والله اعلم. قوله ﴿واما المعتزلة فقسموا آه﴾ اى ما ذكرنا من الاختلاف في ان اصل الاشياء هل هى الاباحة ام لا فهو عند اهل السنة واما المعتزلة فقسموا آه ثم الافعال عندهم علي قسمين اختيارية وهى التي يمكن بقاء الانسان وتعيشه بدونه كاكل الفاكهة في البلاد التي غذائها غير الفواكه و اضطرارية وهي التي لا يمكن بقاء الانسان وتعيشه بدونه كاكل الطعام والشراب وكأكل الفاكهة في البلاد التي غذائها الفواكه اذ أكلها فيها اضطراري والفاكهة ما يتلذذ به الانسان فوق الشبع بالطعام كذا قال علامة غبرگي نورالله مرقده.

قوله ﴿الى الاقسام الخمسة المشهورة آه﴾ لان العقل اذا ادرک في الفعل جهة محسنة قوية يورث تركه قبحاو ذمًا حكم بكونه واجباً وانكانت اضعف بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب على الترک حكمْ بكونه مندوبًا و انكانت اضعف منه بحيث يامن عن العقاب بالفعل والترک وتساوى الفعل والترک في عدم ادعائه الثواب والعقاب حكم بكونه مباحًا وان ادرک جهة مقبحة بقبح شديد بحيث يعاقب على الفعل ويثاب بالكف عنه حكم بكونه حرامًا وان كان مقبحة قبحا ضعيفا بحيث لا يعاقب على الفعل ولكن تركه اولى من فعله حكم بكونه مكروهًا قوله﴿تحصيلا لحكمة الخلق دفعا للعبث آه﴾ يعنى لو لم تكن الاشياء مباحة فاتت حكمة الخلق وفائدته التي هى انتفاع العبد بها اذالفائدة في خلق الاشياء ان ينتفع بها الانسان كما في قوله تعالى ((خلق لكم مافي الارض جميعًا)) والانتفاع لا يوجد الا عند الاباحة. واذا فاتت الحكمة والفائدة صار الخلق عبثا والعبث من الله محال، فعدم الاباحة محال فقوله تحصيلاً مفعول له للاباحة وقوله دفعًامفعول له لقوله تحصيلاً فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فالاباحة مستلزمة لدفع العبث قوله ﴿وربما يمنع الاستلزام آه﴾ هذا اعتراض من جانب المصنف على

دليل المعتزلة بان المستنبط من كلامكم ان عدم الاباحة مستلزم للعبث مع انه ممنوع لجواز ان لا يكون الاشياء التي تتعلق بها تلك الافعال مباحة بل ممنوعة ولكن اوجدها الله تعالى ابتلاء لان يشتهيها العبد فيصبر فيثاب عليه ولا شك انه تحصيل للحكمة والفائدة اذ الثواب نفع للعبد والله اعلم. قوله﴿لئلا يلزم التصرف في ملك الغير آه﴾ حاصله ان الاشياء التي تتعلق بها تلك الافعال المملوكة للواجب تعالى لا الافعال نفسها فانها مخلوقة للعبد عندهم فلولم يمنع تلك الافعال لزم التصرف في ملك الغير اعني الواجب تعالى بغير اذنه لتعلق الافعال بتلك الاشياء قوله﴿وقد مرآه﴾ هذا رد على دليلهم بوجهين. الاول: بالمنع بانا لا نسلم انه تصرف بغير الاذن بل الاذن فيه موجود من العقل لانه منبه ورسول باطن يقدر على الاذن عندهم. والثاني: بالتسليم بانا نسلم انه تصرف بغير الاذن لكن التصرف بغير الاذن غير ممنوع مطلقًا بل عند وجود الضرر لذلك الغير والله متعال عنه فصار كالاستصباح والاستظلال. والله اعلم. قوله ﴿ولا يرد عليها انه كيف آه﴾ هذا جواب اعتراض يرد على المعتزلة بان بين كلاميهم تناف لانّ المفروض انما هو الكلام في فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فلوكانَ ذلك الفعل مباحًا او محظورًا و الحال ان الحكم عندهم دائر على الحسن الذاتي او القبح كذلك لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة وهو خلاف المفروض. و حاصل الجواب ان المفروض فيما سبق انما هو عدم العلم بعلة الحكم تفصيلاً اى عدم معرفة الجهة الخاصة بفعل فعل كحسن الصلوة والصوم او قبح القتل والزنا في انواع الفعل او حسن هذه الصلوة والصوم او قبح هذا القتل والزنا في اشخاص الفعل ولا ينافي ذلك العلم بعلة الحكم اجمالاً اى بالعلة الشاملة لجميع احكام الافعال والحكم بالحظر والاباحة مبني على هذا العلم لا ذلك ولا يلزم من ادراك العلة اجمالاً ادراكه تفصيلاً حتى يلزم المنافات. والله اعلم. قوله﴿ولا تنافي ذلك العلم اجمالاً آه﴾ اى ولا تنافي في بين عدم العلم تفصيلاً ووجود العلم اجمالاً قال المحشي في حاشية رقم- ١٢- ويرد عليه انه اذا علم آه المورد هو الفاضل مرزاجان رحمه الله

حاصله ان التناف ثابت كيف و اذا علم العقل الحكم على الاجمال كان يقال كل فعل مباح لئلا يلزم العبث فيخرج من عقد وضع هذه القضية صغرى سهلة الحصول بان يقال الصلوة فعل وكل فعل مباح فالصلوة مباح فهذا حكم تفصيلي في نوع الفعل مستفاد من القانون الكلي واجاب عنه علامة غبركي نورالله مرقده بان المراد من الحكم التفصيلي الحكم النوعي كوجوب الصلوة واباحتها المستفاد ذلك من العلة المعينة تعينا نوعيا كحسن الصلوة مثلاً او الحكم الشخصي كاباحة هذه الصلوة من العلة الشخصية كحسن هذه الصلوة و ماذكرت من ضم صغرى سهلة الحصول يعلم حكم الصلوة اى الاباحة مثلاً لكن من العلة الكلية الشاملة لجميع الافعال وهو دفع العبث.

قوله﴿اقول يرد عليها آه﴾ هذا اعتراض من جانب المصنف على قول المعتزلة الاباحة اوالحظر في فعل لم تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة بانه يلزم منه جواز اتصاف فعل بحكمين متضادين لان الموجود في نفس الامر يجوز ان يكون الوجوب وقد حكم عليه بالحظر او الحرمة وقد حكم عليه بالاباحة ولا شك انه اجتماع المتضادين قوله﴿ولا ينفع الاجمال والتفصيل آه﴾ اى اجمال العلة وتفصيلها هذا دفع لما يقال في جواب الايراد المذكور من انه لا يلزم الاتصاف المذكور حتى يلزم اجتماع المتضادين لان الحكم الخاص كالحرمة في شرب الخمر في نفس الامر انما هو لعلة خاصة كقبحه والحكمَ العام اعني الاباحة انما هو لعلة عامة كدفع العبث وكذا الوجوب في الصلوة في نفس الامر انما هولعلة خاصة كحسنها والحظر لعلة عامة اعني لزوم التصرف في ملك الغير بغير اذنه و حاصل دفعه ان هذا تعدد في الحيثية التعليلية كما عرفت مثلا الصلوة حرام من حيث العلة العامة و واجب من حيث العلة الخاصة و لا شك ان تعدد هذه الحيثية لا يستلزم تعدد المحل فيلزم الاجتماع في محل واحد وهو الصلوة وليس هذا التعدد في الحيثية التقيدية كما في صوم يوم العيد فانه مباح من حيث الذات وحرام من حيث كونه يوم الضيافة لان هذه مستلزمة لتعدد المحل فلا يلزم الاجتماع في محل واحد.

قوله﴿فتأمل آه﴾ هذا جواب للايراد المذكور بقوله اقول حاصله ان الفعل الذي لم تدرک فيه الجهة مباح لعلة عامة او محظور لذلک و اذ ادرک العقل دليلا خاصا کقبحه الخاص به او حسنه کذلک يصير حرامًا او واجبًا وبطل الحکم العام للعلة العامة فالحکم العام موقت الى ورود الشرع او ادراک العقل کالحکم الاجتهادي فانه يجب للمجتهد العمل به و ان کان خطاء في نفس الامرالى ظهور الحکم الصواب فاذ اظهر الصواب يسقط وجوب الحکم الاول و يصير محظورًا قوله ﴿الثالث التوقف آه﴾ التوقف ههنا بمعنى عدم العلم بالحکم الخاص في الفعل الخاص الذي لم يدرک العقل فيه علة الحکم لان الموجود في الفعل في الواقع و نفس الامرحکم معين عندالله تعالى البتة ولکن لا ندري ايها واقع فلذا نتوقف اي نقول لا نعلم وقيل المراد من التوقف عدم الحکم بشئ لاحتمال الخطاء مع الواقع ونفس الامر وکما يحترز عن الخطاء کذلک يحترز عن احتمال الخطاء فلذا نتوقف ا ى لا نحکم بشيء والظاهر من الدليل هو المعنى الاول اذ احتمال الخطاء مع الواقع لا يضر وقد مر تحقيقه تحت قوله والله اعلم.

قوله﴿اقول هذا يقتضي آه﴾ هذا رد المصنف يرد على القول الثالث بان عدم العلم بالحکم الخاص کالوجوب في فعل خاص کالصلوة لعدم العلم بالعلة الخاصة به کحسن الصلوة مثلاً لا يقتضي عدم العلم به لعلة عامة بل يجوز ان يعلم حکم خاص في فعل خاص لکن من القاعدة الکلية کتحصيل حکمة الخلق مثلاً فلا وجه للتوقف قوله﴿فتدبر﴾ قال في الحاشية المنهية رقم–١ ص–٢٤. ظاهر هذا الکلام من العجائب آه

. حاصله الرد على المصنف بانه حکم فيما سبق بعدم کفاية الاجمال والتفصيل في دفع المنافات بين الحکمين و هومناقض لما قال ههنا من ان التوقف في الخصوصية لا ينافي العلم الاجمالي اذ يعلم منه کفاية الاجمال والتفصيل في دفع المنافات بين عدم العلم به وبين العلم اذ الاول من حيث الخصوص والتفصيل والثاني من حيث الاجمال والله اعلم ثم قال فيها يعني المفروض ان العقل لا يدرک نظراً آه هذا جواب ذلک الرد المشار اليه بقوله فتدبر

وحاصل الجواب انه فرق بين ما سبق و بين ماذكره ههنا لان الموجود فيماسبق انما هو الحكم العام الشامل لجميع الافعال كالاباحة العامة مثلاً والمراد من الاجمال هناک العلم بذلک الحكم العام لعلة عامة كتحصيل حكمة الخلق ثم يجوز وجود الحكم الخاص في فعل خاص لعلة خاصة في نفس الامروالواقع فيلزم اتصاف فعل واحدكالشرب مثلاً بحكمين متضادين اعني الحرمة والاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل لان المحل اعني شرب الخمر واحد والحكمان متضادان واما ما ذكره فالمراد من الحكم الخاص المطابق للواقع كالحرمة في فعل خاص كالشرب ثم لما كان لدرک هذا الخاص طريقان الاول ان يكون من العلة الخاصة و فيه التوقف والثاني ان يكون من العلة العامة ولقاعدة الكلية ولا توقف فيه و هذا هوالمراد من الاجمال اعني العلم بالحكم الخاص المطابق للواقع في فعل خاص لعلة عامة فههنا حكم واحد مطابق لما في نفس الامر فلاضد له ولا اجتماع والاجمال والتفصيل راجعين الى طريقيه فيكفي في دفع المنافات بين التوقف وعدمه لتعدد المحل. والله اعلم.

قوله فيها: فلا يكون القضية المحكوم فيها على ذلک التقدير آه لعل هذا دفع لما يتوهم من ان قوله هذا يقتضي التوقف في الخصوصية قضية بديهية لانهم قد اعترفوا بان ثمه حكما معينا من الخمسة ولا ادري ايها واقع فكيف يصح ايرادها في الرد عليهم وحاصل الدفع ان مراد المصنف من التوقف في الخصوصية عدم معرفة العلة المعينة لا عدم معرفة الحكم المعين كما عرفت وعلى هذا التقدير لا بداهة فيها. والله اعلم. قوله فيها: ان هذا الايراد غير الايراد المورد على المذهبين آه اذ حاصل الايراد عليهما لزوم اتصاف فعل بحكمين متضادين لانهم وان قالوا بالحكم العام للعلة العامة لكن ليس هو حكما واقعيا بل يجوز ان يكون في الواقع خلافه ويظهر بالبعثة وبعد ظهوره لها يسقط الاول ولعل هذا معنى. قوله فيها: اذ مدارهما على انتظار حكم الشرع. والله اعلم. واما الايراد الوارد ههنا على المذهب الثالث فهو ان عدم العلم بالحكم الخاص للعلة الخاص لايستلزم عدم العلم به للعلة العامة فيجوز التوقف فيه للعلة الخاصة به وعدمه فيه للعلة العامة. والله اعلم. قوله

﴿تنبيه آه﴾ وسم هذا البحث بالتنبيه لانه قد سبق اشارة ما اليه في مسئلة الحسن والقبح هل هو ذاتي ام شرعي او للاعتناء بشان هذا البحث. والله اعلم.

فائده: وقبل الشروع في البحث لا بد من ذكر اقسام الواسطة التي مرت من الواسطة في الثبوت بقسميه القسم الاول منه ما يكون الواسطة سفيرا محضا لا يتصف بالصفة اصلا كالصباغ فانه واسطة في ثبوت الصبغ للثوب ولا يتصف به بنفسه والقسم الثاني منه ما يتصف الواسطة وذوالواسطة كلاهما بالعارض وعلامته تعدد الصفة كحركة المفتاح بحركة اليد فهناک حركتان لليد اولا و بالذات وللمفتاح ثانيا وبالعرض، ومن الواسطة في العروض وهو ما يتصف بالعارض الواسطة فقط دون ذي الواسطة وعلامته وحدة الوصف كحركة الجالس بواسطة حركة السفينة. والله اعلم. قوله ﴿قسموا الفعل آه﴾ لما كان الآمر حكيما والحكيم لا يأمر بالقبيح ولاينهى عن الحسن فلا بد في المأمور به من الحسن وفي المنهى عنه من القبح ثم قسموا الافعال نظرا الى الحسن والقبح الى ما هو آه تقسيما استقراليا.

قوله ﴿لا يقبل السقوط آه﴾ اعلم ان الضمير في لا يقبل انكان راجعا الى الفعل فالمراد من الايمان التصديق القلبي كما فسره به في الحاشية المنهية ووجه التخصيص ان الاقرار قد يسقط كما في صورة الاكراه، والتصديق لايسقط قطعا، وانكان راجعا الى الحسن فالمراد منه الاعم من التصديق والاقرار لان الاقرار وان يقبل السقوط بنفسه لكن حسنه لا يقبل السقوط حتى ان المكره لو صبر وقتل كان ماجورا فلو كان حسنه ساقطا يكون مباحا او حراما وهلاک النفس بكل واحد منهما حرام.

قوله ﴿يقبل كالصلوة آه﴾ فالها يقبل السقوط في بعض الاوقات كالاوقات المكروهة ووقت الحيض والنفاس لاقتضاء الايمان للحسن اقتضاء تام الذي يمتنع انفكاک المتقضى ... المقتضى كالزوجية للاربعة. واقتضاء الصلوة اقتضاء بمعنى اذا خلى و طبعه اى يكون ... مع المقتضي عند عدم العوارض والموانع ثم المراد من السقوط ايجابا او

سلبا انما هو السقوط عن المكلف فلا يرد ان الفرق بين الايمان والصلوة في السقوط متعسر لسقوط الايمان عن الصبي والمجنون ايضا كالصلوة وجه عدم الورود الهما غير مكلفين وكلامنا معه. قال المحشي في حاشية رقم -٣- ص:٢٤. فالصلوة في تينک الحالتين قبيحة لذاتها. هذا ليس من المنهية بل هو من صاحب الحاشية وحاصله ان سقوط الحسن عن الصلوة في هذه الاوقات بمعنى الانعدام والزوال لانها صارت قبيحة لذاتها وما قيل ان الحسن لما كان ذاتيا في الصلوة فكيف يجوز زواله لان ما بالذات لا يتخلف فمدفوع لما مر من ان اقتضاء ذات الصلوة للحسن ليس اقتضاء تاما حتى يمتنع التخلف بل بمعنى اذا خلى و طبعه و يجوز فيه التخلف لعارض كاقتضاء الماء للبرودة. قوله فيها: واعترض عليه في التحرير وبينه آه هذا ايضا من كلام صاحب الحاشية وغرضه منه ان على سقوط حسن الصلوة اعترض صاحب التحرير و المصنف (رحمه الله) اورد اعتراضه في الحاشية المنهية ثم اجاب عنه بوجه آخر، غير ما ذكرت لک، وحاصل جوابه: ان سقوط الحسن ليس بمعنى الانعدام والزوال بل بمعنى عدم اعتباره في الاحكام فتكون الصلوة في تلک الاوقات حسنة لذاتها و قبيحة لعارض لكن لما يرد عليه ان الحسن لما كان فيها بالذات فلم لم يكن مامورا بها في تلک الاوقات رعاية للامر الذاتيّ مع ان الامر على خلافه اذ هى ممنوع فيها للامر العارض. فاجاب بان العارض قد يزيد اعتباره على الذاتي في الحكم كالضرورة في اباحة الميتة فان الميتة حرام لذاتها ومباح للضرورة والرجل مامور من جانب الشرع بان يعامل معه معاملة المباح لا معاملة الحرام حتى لو صبر ومات جوعا كان آثما وقاتلا لنفسه. والله اعلم.

قوله ﴿والى ما لغيره آه﴾ اى بواسطة الغير سواء كان واسطة في الثبوت بقسميه او واسطة في العروض. قوله ﴿ملحق بالاول آه﴾ اعلم ان ما يكون الحسن فيه لغيره على قسمين قسم يكون ملحقا بما يكون حسنه لذاته وقسم يكون غير ملحق به فالاول ما لم تكن الواسطة من افعال المكلف و اختياره كالزكاة والصوم والحج فان هذه الافعال حسنات في انفسها اذ الاول بذل المال والثاني تجويع النفس والثالث قطع المسافة واتعاب

النفس لكن حسنها بواسطة حاجة الفقير والنفس والبيت، وهذه الوسائط لما لم تكن في اختيار العبد صارت غير معتبرة فكأنها عبادة خالصة لنفسها وهذا معنى كون هذه الثلاث ملحقة بالاول وكون هذه الثلاثة واسطة مذهب الجمهور وهى من القسم الاول من الواسطة في الثبوت اعني ما تكون سفرية محضة لانها غير متصفة بالحسن لان الحسن من صفات الافعال وهي ليست بافعال ثم حاجة الفقير واسطة لحسن الزكوة لانها تقتضي دفعها من الاغنياء بقليل فاضل عن مالهم، وهذا الدفع زكاة وهو حسن للحاجة اذ لولا الحاجة لما كان ذلك الدفع حسنا بل كان ممنوعا و قبيحا لكونه بذلا والنفس واسطة لحسن الصوم لانها لما كانت ظالمة اقتضت ان تقهر بمنع شهواتها الثلاث وهذا القهر المخصوص صوم وهو حسن لاجل النفس الظالم اذ لولاها لما كان حسنا بل كان ظلما وتعذيبا و البيت واسطة لحسن الحج لانه لما كان بيت الله اقتضى ان يعظمة الناس على الوجه المخصوص وهذا التعظيم المخصوص هو الحج، وهو حسن، لاجل انه بيت الله وتعظيمه تعظيم الله وامره، اذ لولاه لكان قبيحا لانه كان تعظيما لغيرالله. والله اعلم.

واما ما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح واقره التفتازاني في التلويح من ان الوسائط هى دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم البيت فرده العلماء بوجهين الاول انها من افعال العباد وفي اختياره والثاني انها ليست وسايط بل هى انفس الحج والصوم والزكاة كما عرفت في بيان مذهب الجمهور وما اجاب عنهما العلماء بان الدفع واخويه مصادر مجهولة بمعنى المدفوعية والمقهورية والمعظمية فليست من افعال العباد واختياره ولا هى انفس الافعال الحسنة اذ الافعال الحسنة هى المصادر المعلومة فهو وان صح لكنه لا يخلو عن تكلف. والله اعلم.

قوله ﴿او غير ملحق آه﴾ هذا القسم الثاني مما يكون الحسن فيه لغيره كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فان هذه الافعال ليست حسنات في انفسها لان في الاول تخريب البلاد وفي الثاني تعذيب العباد وفي الثالث تشبيه بعبدة الاوثان لكنها حسنة للوسائط اما الجهاد فبواسطة الكفر فانه فعل العبد وفي اختياره والحد بواسطة المعصية فانه لولا الكفر

والمعصية لم يجب الجهاد والحد بل كان ممنوعا لما فيه من التخريب والتعذيب ثم الواسطة في كليهما من القسم الاول من الواسطة في الثبوت كما لايخفى واما صلوة الجنازة فبواسطة اسلام الميت اذ لو لا اسلام الميت لما كانت واجبة بل ممنوعة لما فيها من التشبيه بعبدة الاوثان وهذه الواسطة من القسم الثاني من الواسطة في الثبوت وهذه وسائط لهذه الافعال عند الجمهور واما عند صدر الشريعة فالوسائط اعلاء كلمة الله تعالى وزجر الجاني وقضاء حق الميت المسلم او تعظيم اسلام الميت والواسطة في الاولين واسطة في العروض وفي الثالث قسم ثان من الواسطة في الثبوت كما في احسن الشروع والله اعلم. قوله ﴿وهكذا اقسام القبح آه﴾ فالقبيح اما قبيح لعينه اى بذاته لا بواسطة واما قبيح لغيره والاول اما ان لا يقبل قبحه السقوط كالكفر او يحتمله كاكل الميتة والثاني اما ملحق بالاول بأن تكون الواسطة فيه مهدرة اى غير معتبرة لعدم اختيار العبد كالغصب فانه حرام لتعلق حق الغير به لكن ذلک ليس في اختيار العبد فلذا صارت مهدرة وجعل الغصب كانه قبيح لذاته واما غير ملحق بالاول كالبيع وقت النداء فانه ممنوع لافضائه الى فوات صلوة الجمعة والفوات مرتب على تفويته وهو في اختيار فلذا صارت معتبرة والله اعلم.قوله ﴿الامر المطلق آه﴾ هذا بيان ان الامر انكان مجردًا عن خصوص القرينة الدالة على الحسن لذاته او لغيره فالعلماء قد اختلفوا فيه فنسب الى شمس الائمة انه للحسن بعينه لا يقبل السقوط ووجهه ان الامر المجرد للطلب الحتمى من الشارع الحكيم فيقتضي اعلى انواع الحسن وهو ما يكون لذاته لا يقبل السقوط قوله﴿او لغيره كما في البديع آه﴾ اى الامر الذي هو كذلک يكون للحسن لغيره كما نسب الى صاحب البديع ووجهه ان الحسن في المامور به ثابت بطريق الاقتضاء لان الآمر حكيم لا يامر بالقبيح فامره يقتضي الحسن لا محالة وكل ما ثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت بطريق الضرورة والضروري يتقدر بقدر الضرورة والضرورة يندفع بالادنى وهو الحسن لغيره. والله اعلم.

قوله ﴿الباب الثاني في الحكم آه﴾ وقد مر في صدر الباب الاول ان ههنا اربعة امور الحاكم والحكم و المحكوم و المحكوم فيه و المحكوم عليه وقد ذكر تحقيق الحاكم في الباب الاول فاراد تفصيل الحكم في هذا الباب وقدم بيان الحاكم على بيان الحكم لان الحكم من صفاته و اثاره كما ستعلم قوله﴿وهو عندهم خطاب الله تعالى آه﴾ قال في المنهية الخطاب توجيه الكلام لنحوالغير للافهام و هذا هو المفهوم بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه لنحو الغير للافهام كذا ذكر السيد قدس سره آه والكلام الموجه هو الكلام النفسي الازلي من حيث التوجيه الازلي فالحكم بالمعنى الاول معنى مصدري يعبر عنه بالايجاب الذي هو اثر صفته تعالى وفعل من افعاله و بالمعنى الثاني معنى اسمي يعبر عنه بالكلام النفسي الازلي من حيث التعلق الازلي الذي هو صفته تعالى و بهذا المعنى الثاني هو المراد ههنا لانه قد صرح به المصنف في الصفحة الاتية في اعتراض المعتزلة على التعريف حيث قال هناك: الخطاب عندكم اى الكلام النفسي آه وايضًا قال بعد اسطر منه و اما عدم عد نظم القرآن منه مع انه كاشف عن النفسي آه وفي صفحة بعده ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف آه والله اعلم. وقد نقل صاحب الكشف ان الاسنوي رحمه الله ذكر في شرح المنهاج ان المراد من الخطاب الكلام النفسي لانه الحكم الشرعي لا توجيهه. والله اعلم.

قال في المنهية في حواشي الفاضل مرزاجان قول شارح المختصر آه مقصود الفاضل من نقل قول شارح المختصر الرد على السيد رحمه الله من انه لا نقل ههنا بل الحكم مراد بالمعنى المصدري فيحمل الخطاب على المعنى المصدري لانه قال في الشرح الحكم كماعلمت خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل انتهي حاصله انه لما علم من تعريف الحكم بالخطاب ان الحكم خطاب علم ان الايجاب نفس افعل ولا شك ان الايجاب معنى الحكم المصدري فلا بد من الكون المراد من افعل ايضاً المعنى المصدري المعبر عنه بالفارسية ،،بفرمودن،، والا فكيف يصح قوله الايجاب نفس قوله افعل ولا شك ان افعل عنده معنى الخطاب كما يعلمْ من التفريع حيث فرع الايجاب على الحكم والفعل على

الخطاب و اذا كان الفعل بالمعنى المصدري كان الخطاب بمعنى التوجيه و اذا عرفت هذا فلا يخفى انه يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه الذي هو معنى مصدري لا تفسيره بالكلام فلا نقل كما قال السيد رحمه الله.

قال في المنهية اقول المراد من قوله افعل المقول الذي هو افعل لا المعنى المصدري آه هذا جواب من قبل السيد بان ليس المراد من الفعل المعنى المصدري بل المراد منه المقول: اى لفظ وكلام يدل على طلب الفعل اوالكف عن الفاعل بطريق الاستعلاء و لما يرد انه كيف يصح قوله فالايجاب نفس قوله افعل مع ان الايجاب معنى مصدري فاقول وبالله التوفيق ان الايجاب كما انه يطلق على التوجيه الذي هو معنى حقيقي له كذلك يطلق على الكلام النفسي من حيث التوجيه لان الايجاب قسم من الحكم والحكم ههنا بمعنى الكلام الموجه كماعرفت فيكون الايجاب ايضًا بمعنى الكلام لا بمعنى مصدري والا فكيف يصح تفريعه على قوله الحكم خطاب الله آه لانك عرفت ان المراد منه الكلام الموجه و ايضًا قد قال المصنف رحمه الله في صفحه ٢٦ فالايجاب وهو نفس الامر النفسي آه فان الامر النفسي هو الكلام النفسي المتعلق بفعل المكلف تعلقًا ازليًا فصح قوله فالايجاب نفس قوله افعل اى فالايجاب نفس الامر النفسي المدلول عليه لقوله افعل الذي هو كلام لفظي وصح تفريع قوله فالايجاب نفس قوله افعل على قوله الحكم خطاب الله. والله اعلم وعلمه آتم.

فائدة: قال استادنا علامة غبرگي نورالله مرقده ان الخطاب عند بعض المحققين عبارة عن الكلام النفسي الازلي لكن لامن حيث هو بل من حيث التوجيه والتعلق الازلي ومنهم صدر الاسلام ذكره في كتابه المسمى بالاصول انتهي اقول منهم المصنف رحمه الله والسيد الشريف رحمه الله ثم قال وعند الاكثر ين عبارة عن توجيه الكلام النفسي توجيها ازليا وعند البعض المراد منه ماخوطب به اعنى الوجوب والحرمة وغيرهما من الامور الخمسة كما صرح به التفتازاني رحمه الله وغيره ولا شك ان هذه الاقوال قريبة فيما بينها. والله اعلم قوله ﴿المتعلق بفعل المكلف آه﴾ اى بجنس فعل المكلف سواء كان فعل كل

مكلف كالصيام والصلوة او بعض المكلف كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشهادة خزيمة رضى الله عنه وحده وهذا التعريف اولى مما ذكرفيه افعال المكلفين بصيغ الجمع لان الظاهر منها العموم للافعال والمكلفين فلا يشمل خواص النبي صلى الله عليه وسلم ولا خواص غيره من الصحابة رضوان الله عليهم وانكان يمكن التاويل هناک ايضا بان اضافة الافعال واللام الداخلة على قوله المكلفين للجنس فيبطل الجمعية ويراد به الجنس فيشمل الكل والبعض. والله اعلم.

قوله﴿اقتضاء﴾ اى طلبا سواء كان طلبا للفعل او للترک وسواء كان حتما اوغيره وسيجئ. قوله ﴿تخييرا آه﴾ اى اباحة فيما اذا كان الامر للاباحة. قوله﴿فنحو خلقكم آه﴾ يعنى انه وانكان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف حيث ذكر فيها ،،وما تعملون،، لكنه ليس من الحكم لعدم تعلقه بفعله اقتضاءً وتخييراً بل تعلقه به للاخبار بحال فعلهم. قوله ﴿وههنا ابحاث آه﴾ اى في تعريف الحكم ابحاث اربعة قوله﴿لا ينعكس آه﴾ اي لا يصدق الحد على جميع افراد المحدود وهو المسمى بعدم جامعية التعريف لخروج الاحكام الوضعية منه وهى خطابات وضعها الشارع لبيان كون الشئ سببا للحكم او شرطًا او ركنًا او مانعًا كالخطاب بان الدلوک سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها والقراءة ركن لها والنجاسة مانعه عنها. قوله ﴿فمنهم من زاد آه﴾ اى زاد بعض الاصوليين لدفع ذلک الاعتراض قيد ،،او وضعا،، في التعريف فحاصل التعريف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او وضعا. اى بيانا لجعل الشارع ان الوقت مثلا سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها وغير هما فانعكس التعريف كما هو المناسب لمنصبه.

قوله﴿فان الاقتضاءاعم آه﴾ حاصله انا لا نسلم خروج الاحكام الوضعية عن التعريف لان الاقتضاء المذكور في التعريف اعم سواء كان صريحيا كما في الاحكام الصريحية كما في قوله ،،و اقيموالصلوة،، حيث تعلق الخطاب بطلب الفعل صريحًا او ضمنًا اى مفهومًا

من الغير تبعا والغير متضمنة اياه كما في الاحكام الوضعية لان جعل الدلوک سببا لوجوب الصلوة متضمنة لوجوب الصلوة عند الدلوک و هو مفهوم منه ضمنا وتبعا و كذا معنى جعل الطهارة شرطا للصلوة صحة الصلوة عند الطهارة. وسببية الزنا لوجوب الحد في قوة وجوب الحد عند الزنا وعليه فقس. قوله﴿والقصة من حيث آه﴾ هذا جواب سوال حاصل السوال ان ما قص الله تعالى في القرآن المجيد من بيان احوال المشركين او اهل الكتاب من الجنايات و جزاء الله تعالى اياهم على تلک الجنايات يفهم منه وجوب الاجتناب عن مثل تلک الجنايات ولا شک ان وجوب الاجتناب المفهوم منه انما هو اقتضاء ضمني فعلي تقدير تعميم الاقتضاء يلزم كون القصة حكما مع انهم لم يعدوها من الاحكام فلا يكون الحد مانعا وحاصل الجواب ان للقصة اعتبارين اعتبار انها قصة وحكاية من احوال الكفرة وبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيها اصلاً لا صريحًا ولا ضمنا فليست بحكم. و اعتبار انها واجبة الاعتبار ليجتنب عما ارتكبوه فهو حكم. قوله ﴿و مافي التحرير ان الوضع مقدم آه﴾ هذا اعتراض يرد على الجواب الثاني حاصل الاعتراض ان الوضع اعنى بيان سبب الحكم مقدم على الحكم نفسه اعنى وجوب الصلوة ضرورة تقدم السبب على المسبب فيكون الحكم الوضعي مقدمًا على الحكم التكليفي فكيف يصح قولک ان الاحكام الوضعية داخلة في الاقتضاء الماخوذ في تعريف الحكم اذ المقدم لا يكون عين المتاخر ومندرجًا تحته وحاصل الجواب ان للاقتضاء معنيين معنى خاص ويقال له الصريحي وهو متاخر عن الوضع تاخر المسبب عن السبب و معنى عام شامل للاقتضاء الصريحي والضمني وهذا المعنى شامل للوضع غير متاخر عنه كما هو شامل الحكم والماخوذ في التعريف انما هو بالمعنى العام قوله ﴿وتارة يمنع كونها آه﴾ هذا جواب ثالث عن الايراد الوارد على تعريف الحكم وحاصل الجواب ان الحكم الوضعي ليس بحكم عندنا ولا تسميه حكما فلا باس بخروجه عن تعريف الحكم.

قوله﴿وان سمي غيرنا آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم – ٤– ص:٢٥. ولم يثبت منهم تقسيم الحكم الى الاحكام آه. لعل هذا لدفع ما يرد عليهم انِ الاحكام الوضعية لما كانت عندكم مسماة بالحكم فهذا التعريف المذكور للحكم غير شامل لها فلا يكون جامعا وحاصل الدفع ان من اطلاق الحكم عليه عندهم لايلزم التقسيم اياهما عندهم حتى يحتاج الى صدق التعريف على الاقسام بل هو من قبيل اطلاق المشترک اللفظي على معانيه فلا تقسيم وان سلم فكان كتقسيم المستثنى الى المتصل والمنفصل بانه ليس لهما حد جامع لان لكل واحد منها احكام خاصة لا يمكن اجرائها عليه الا بعد معرفته بخصوصه فلذا عرفه بتعريف خاص به وههنا ايضا كذلک فالتعريف المذكور خاص بالتكليفي وعدم شموله للوضعي هو المقصود. والله اعلم وعلمه اتم. قوله ﴿الثاني من المعتزلة آه﴾ حاصل هذا الاعتراض على التعريف ان تعريف الحكم بالخطاب تعريف بالمبائن لان الخطاب الذي هو كلام نفسي وقائم بذاته تعالى قديم عندكم معشر اهل السنة والجماعة والحكم حادث لثبوت نسخه كجواز شرب الخمر في الابتداء واستقبال بيت المقدس في ابتداء الاسلام و حرمتهما بعد. والنسخ عدم للحكم السابق وكل ما ثبت عدمه امتنع قدمه فكيف يصح تفسيره بالخطاب الذي هو قديم. قال المحشي في حاشية رقم – ٦– والاولى ان يقال ما ثبت عدمه امتنع قدمه آه لان المذكور استدلال بالنسخ الذي هو العدم على امتناع قدمه والنسخ قد ثبت فامتنع قدمه. واجاب علامة غبرگي نورالله مرقده بان هذا المذكور في المتن لازم لهذا القول فههنا انتقال من اللازم الى الملزوم كناية وهى اولى من التصريح لانها كذكر الشي مع دليله واقول و بالله التوفيق ان ما في الحاشية وانكان اولى بالنظر الى المقام لكن بالنظر الى ما هو المشهور في السنة القوم و المتقرر في اذهانهم ما ذكره في المتن اولى اذ لاشک ان العقل الى ما هو المشهور اميل فلرعاية ذلک ذكره ثم يثبت منه ما هو الموافق بالالتزام ولهذا نظائر و يطول بذكرها المقام. والله اعلم وعلمه اتم.

قوله ﴿والجواب ان الحادث هو التعلق آه﴾ حاصل الجواب ان الحكم ايضا قديم كما مر من انه لا خلاف في ان الحكم في كل فعل قديم لانه كلام الله النفسي لكن له تعلقان تعلق ازلي بفعل العبد تعلقا غير منجز وتعلق حادث بفعل العبد تعلقا تنجيزيا الدال عليه الكلام اللفظي والنسخ ازالة للتعلق الحادث ويدل على تلك الازالة ايضا الكلام اللفظي. قوله ﴿فافهم﴾ اى الامور الاربعة اى الحكم وتعلقه والكلام اللفظي وتعلقه. والله اعلم. قوله ﴿الثالث انه منقوض باحكام آه﴾ هذا اعتراض ثالث على التعريف بان المذكور في التعريف انما هو تعلق الخطاب بفعل المكلف فخرج الاحكام المتعلقة بفعل الصبي كمندوبية صلوته وصحة بيعه باذن الولي ووجوب الحقوق المالية كضمان ما اتلف من مال الغير ونفقة الابوين المعسرين اذا كان له مال فانه يتعلق بذمته اولا ثم يؤدى الولي ثانيا فلا يصح التعريف لعدم كونه جامعا. قوله ﴿واجيب بانه لا خطاب للصبي آه﴾ حاصل الجواب ان من عرف الحكم بالخطاب لا يرد الاعتراض عليه لظهور ان الخطاب غير متوجه اليه ومعنى مندوبية صلوته توجه الخطاب الى الولي بان يحرضه على الصلوة كقوله عليه السلام: ،،مرو اولادكم بالصلوة وهم أبناء سبع،، وله ثواب التحريض ومعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبي عليه وجوب اداء ضمان ما اتلفه على الولي من مال الصبي.

قوله ﴿والصحة عقلية آه﴾ هذا دفع لما يرد ان صحة البيع من اوصاف فعل الصبي ولايتعلق بالولي بعد الاذن فكيف يكون ذلك الحكم ايضا راجعا الى الولي وحاصل الدفع ان الصحة ليست حكما شرعيا لانها عبارة عن مطابقة الفعل مع حقيقته الشرعية والمطابقة يعرف بالعقل فالصحة عقلي لا حكم شرعي. قوله ﴿وفيه ما فيه﴾ حاصله انه قد قيل ان صلوته مما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، لان الله لا يضيع اجر من احسن عملا. فلا يضيع اجرة الصبي فلا يصح نفى الثواب عن الصبي المعلوم من قوله وله الثواب المذكور بطريق الحصر والاجرة على العمل الصالح والثواب عليه معنى مندوبية

صلوته والمندوبية حكم شرعي تعلق بفعله وايضا تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مغائر له مرتب عليه اذ لو لم يتعلق الحق بمال الصبي لكان اداء الولي من ماله ظلما واجاب التفتازاني (رحمه الله) في التلويح بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد عليه الاعتراض كما مر لانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي لانه غير مكلف وقد قال ابوعلي في حواشيه على التلويح بان ترتب الثواب على فعله ليس من حيث كونه مكلفا وان فعله يستحق الثواب لكونه اتيانا بالمأمور به بل الثواب من فضله تعالى فانه لايضيع اجر من احسن عملاً. فالثواب المنفي عنه انما هو الاول اذ هو للولي لانه أتى بالمأمور به اعني التحريض واداء الضمان من ماله كما في مسئلة امرأة رفعت صبيا لها في حجة الوداع وسألت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) الهذا حج؟ قال نعم. ولک اجر. فانه عليه الصلوة والسلام نسب الاجر الى المرأة وترتب الثواب من حيث كونه مكلفا معنى المندوبية وهو حكم شرعي ولاشک انه لا ترتب كذلک فلا حكم شرعيا وان اريد من المندوبية ترتب الثواب على الفعل مطلقا فمسلم ان صلوته مندوبة بذلک المعنى لكنه بذلک المعنى ليس بحكم ولا كلام لنا فيه ولو فسر مندوبية صلوته بمعنى تحريض الولي اياه على الصلوة كما مر فهو مندوبية شرعية لكنه راجع الى فعل الولي لا الى فعل الصبي. وايضا ما قلت ان تعلق الحق بماله وذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر غير مسلم لان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم لان الحكم هو المتعلق بالافعال وههنا قد تعلق بماله او ذمته دون فعله نعم بعد تعلق الحق بماله او ذمته يحكم الشرع بانه يجب ان يؤدى عنه والمؤدي هو الولي وصحة بيعه وكذا صلوته واسلامه ليست من الاحكام لما مر من ان المراد من الصحة كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع وذلک امر يعرف بالعقل وما يترتب على صحة البيع من ثبوت الملک له في المبيع ولزوم الثمن عليه وعلى صحة اسلامه من جواز النكاح وغيرها من الاحكام المرتبة على افعال الصبي فقد قال ابوعلي في التوشيح على التلويح ان فعل الصبي لايدخل تحت الحكم المصطلح لانه مختص بافعال المكلفين عندهم ولكن لاينافي ذلک ان يترتب على

افعال الصبي اثار شرعية انتهى. ووجهه انه كم من امور لا يثبت قصدا لكنه يثبت ضمنا كما في كتب الفقه. والله اعلم.

قوله﴿والرابع انه يخرج آه﴾ حاصله ان تعريف الحكم بخطاب الله تعالى غير جامع لافراده لخروج الاحكام الثابتة بالاصول الثلاثة ماسوى الكتاب لانها ليست بخطاب الله تعالى بل اما بخطاب الرسول او المجتهدين اجماعا كان او قياسا. قوله ﴿والجواب انها كاشفة آه﴾ حاصله ان الاصول الثلاثة كاشفة ومظهرة لخطاب الله تعالى لان الله تعالى اوجب علينا اطاعة الرسول والاجماع والقياس لانها مظهرة لاحكامه تعالى فالثابت بالاصول ثابت بخطاب الله تعالى.

قوله﴿واما عدم عد نظم القرآن آه﴾ دفع لما يرد ان الخطاب كما عرفت كلام الله تعالى النفسي الذي يتوجه الى فعل المكلف توجيها ازليا واما نظم القرآن المسمى بالكلام اللفظي فايضا كاشف عن الخطاب فعدهم الاصول الثلاثة من الكواشف وعدم عده منه تحكم محض وعدم عدهم من الكاشف بين اذ لو عدوه منه لكانت الاصول خمسة لا اربعة وحاصل الدفع ان الكلام اللفظي دال على الكلام النفسي بلا واسطة فللكلام اللفظي شدة اتصال به وزيادة علاقة معه فصار كانه عين النفسي.

قوله ﴿وما عن الحنفية ان القياس﴾ هذا دفع ما يرد ان عد الاصول الثلاثة كاشفة ومظهرة مخالف لما نقل عن الحنفية من ان القياس مظهرة بخلاف السنة والاجماع، وحاصل الدفع ان تخصيصهم ليس لاجل ان الكاشف هو القياس فقط بل لاجل ان القياس اصرح في الفرعية لانه يحتاج عند اخذ الحكم منه الى المقيس عليه والاحتياج دليل ظهور فرعيته، بخلاف الاجماع والسنة فانهما لايحتاجان الى شئ سواهما عند اخذ الحكم منهما فلذا نسبوا اثبات الحكم اليها وكشف الحكم الى القياس. والله اعلم. قوله ﴿ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف آه﴾ هذا دفع لما يتوهم من ان المراد من الخطاب الكلام النفسي الازلي كما عرفت وهو صفة قديمة قائمة به تعالى في الازل حيث كان ولم يكن

شئ فكيف يصح التعبير عنه وتسميته بالخطاب الذي يقتضي وجود المخاطب وهو معدوم في الازل كما ترى وحاصل الدفع ان في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف والحق انه نزاع لفظي مبني على تفسير الخطاب فمن فسر بما يفهم اى ما يصلح للافهام اذا تعلق بفعل المكلف تعلقا تنجيزيا الذي يظهر بالكلام اللفظي كان خطابا فيه ولايقتضي بذلک المعنى وجود المخاطب هناک فصح التسمية والتعبير وان فسر بما افهم بالفعل او في الزمان الماضي لم يكن خطابا فيه لاقتضائه وجود المخاطب واذ ليس فليس بل يكون خطابا فيما لايزال اى عند تعلقه بالفعل تعلقا تنجيزيا ظاهرا بالكلام اللفظي.

قال المحشي في حاشية رقم – ۳–ص:۲۶. والحق عندي كما قال احسن الشارحين ان النزاع آه الغرض منه الرد على المصنف (رحمه الله) بوجهين. الاول: ان هذا النزاع غير مناسب لكونه لفظيا ولاشک انه ليس من داب المحصلين، فكان الانسب تركه وذكر ما هو الحق الحقيق بالقبول والثاني ان هذا النزاع في غاية السخافة لان للخطاب تفسيرين توجيه الكلام نحو الغير والكلام الموجه كما عرفت والمعنى المذكور في النزاع اعني ما يفهم اى ما يصلح للافهام ليس واحدا منهما اما عدم كونه توجيها فلان صلاحية الفهم توجيه بالقوة وهو ليس توجيها بالحقيقة واما عدم كونه كلاما موجها فلان صدق المشتق كالموجه ههنا على الشئ اعني الكلام يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق في الحال وهو التوجيه ولا قيام للتوجيه بالفعل بكلامه في الازل لما مر فلا يصح اطلاق الموجه عليه والجواب عن الاول ان هذا النزاع واقع بلا مرية نص عليه ابن الحاجب (رحمه الله) تعالى في المختصر وغرض المصنف (رحمه الله) من نقله التنبيه على انه لفظي ومبني على تفسير الخطاب كما يفهم من قوله والحق انه ان فسر آه وعن الثاني بانا لا نسلم ان التوجيه الماخوذ في معنى الخطاب بالتفسيرين المذكورين توجيه بالفعل كيف وقد مر ان الحكم في كل فعل قديم وقد فسر الحكم بالخطاب فلو كان الماخوذ فيه التوجيه بالفعل الذي هو حادث لا يصح تفسير الحكم الذي هو قديم بالخطاب الذي هو حادث فالمعلوم ان الماخوذ فيه التوجه المتعلق الغير التنجيزي كما مر غيره مرة.

قوله ﴿ويبتني عليه انه حكم آه﴾ اى يبتني على اختلاف تسمية الكلام اختلاف كونه حكما أم لا، فمن قال الكلام خطاب فيه قال انه حكم فيه ومن لم يقل به لا يقول به. فان قيل: ان كونه حكما في الازل لايصح لان التعلق بفعل المكلف ماخوذ في مفهومه والتعلق حادث لحدوث الافعال. قلنا: المعتبر في تعريف الحكم هو التعلق المطلق منجزا كان وهو الحادث او غير منجز. وهو القديم كذا قال علامة غبرگي. نور الله مرقده.

قوله في حاشية رقم –٤– بالفتح باقي العبارة هكذا: لكن لايستلزم اثبات كونه خطابا فيه اثبات كونه حكما فيه فان صدق احد اجزاء المُعَرِّف لايستلزم صدق المعرّف بل قد يحتاج إلى قيود زائدة لم يثبت وجودها ومن تلك القيود ههنا تعلق الخطاب لى النحو المخصوص ولم يثبت وجوده في الازل خطابا.

قوله ﴿ثم الاقتضاء ان كان آه﴾ هذا تقسيم للحكم باعتبار نفسه اذ الاقتضاء والتخيير ماخوذان في مفهومه وبهذا الاعتبار له اقسام خمسة لان الاقتضاء الذي هو بمعنى الطلب انكان طلب حتم للفعل فهو الايجاب وانكان طلب ترجيح له فهو الندب وانكان طلب حتم للكف عن الفعل فهو التحريم وانكان طلب ترجيح له فهو الكراهة وان لم يكن في الفعل طلبا بل تخييرا. فهو الاباحة. والله اعلم. قوله ﴿وهو نفس الامر النفسي آه﴾ اى الإيجاب عبارة عن الامر الذي هو كلام نفسي متعلق بفعل المكلف تعلقا ازليا بطريق الاقتضاء الدال عليه قوله تعالى ((واقيموا الصلوة)) مثلا. والله اعلم.

قوله ﴿والحنفية لاحظوا آه﴾ يعنى ان الحنفية لما وجدوا الاحكام الثابتة بالادلة القطعية مخالفة للاحكام الثابتة بالادلة الظنية لان بتغير اللفظ في الدلالة يتغير الحكم لاحظوا في التقسيم حال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الجازم اى الحتمي الضروري بلفظ دال على الحكم قطعي الثبوت والدلالة كالآية الصريح الدلالة فان كان ذلك الطلب للفعل فهو الافتراض وان كان للكف فهو التحريم وحكم هذين القسمين ان منكرهما كافر، وان ثبت بلفظ دال عليه ظني الثبوت قطعي الدلالة كالخبر الواحد الصريح الدلالة او ظني

الدلالة قطعي الثبوت كالآية الخفي الدلالة فهو انكان للفعل فالايجاب وان كان للكف فهو الكراهة التحريمية وحكمهما ان منكرهما غير كافر بل فاسق وعلى هذا القياس ان ثبت الطلب الترجيحى بدليل قطعي فان كان للفعل فهو المندوب وانكان للكف فهو مكروه تحريما، وحكمهما ان منكرهما كافر وانكان ذلك الطلب الترجيحي ثبت بدليل ظني فانكان لفعل فهو ايضا مندوب وانكان للكف فهو مكروه تنزيها وحكمهما ان منكرهما غير كافر وكذا التخيير انكان ثابتا بقطعي فهو مباح ومنكره كافر وانكان بالظني فهو ايضا مباح ومنكره غير كافر، فتلك عشرة كاملة. ذلك لمن لم يكن اهله حاضري تقسيم الحكم بنفسه بل باعتبار الدال كالحنفية وانما اعتبروا سبعة اقسام اعني الافتراض والواجب والحرام والكراهة التحريمية والندب والكراهة التنزيهية والاباحة وتركوا التفصيل في كراهة التنزيه والندب والاباحة لان الطلب الحتمي عمدة في باب الاحكام لكثرة تعلقه بالاعتقاديات والعبادات وللخوف على تاركه.

قوله ﴿ويشاركاهما آه﴾ اى يشاركان الايجاب والكراهة التحريمية مع الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك. قوله ﴿في استحقاق العقاب بالترك آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم – ٨– يرد عليه ورودا ظاهرا ان تارك الحرام آه حاصل الايراد ان استحقاق العقاب على ترك الفرض والواجب مسلم لكن لا يخفى عليك ان تارك الحرام والكراهة التحريمية لايستحق العقاب بل يستحق الثواب على تركهما وان اردت من تركهما الترك بمعنى عدم الاعتقاد بحرمة الفعل وكراهته تحريما فهو ايضا فاسد لوجهين. الاول: ان الظاهر من كلامهم ان تاركهما غير كافر بل فاسق بترك الكف عنهما فلو كان المراد من الترك عدم الاعتقاد بهما فلا شك ان تارك الحرام بذلك المعنى كافر مع ان الظاهر من كلامهم ان تاركهما غير كافر، فيعلم منه ان المراد منه ترك الكف لا ترك الاعتقاد، والثاني: انه على ذلك المعنى لا تخصيص للحرام والكراهة التحريم به بل المباح الثابت اباحته بدليل قطعي ايضا يشاركه في الحكم المذكور فان تارك المباح من تلك الجهة مستحق للعقاب بل كافر. كما مر. قوله فيها: وان المراد

بالترک آه هذا سهو والصحيح واجيب بان المراد بالترک ترک العزيمة ولاشک ان العزيمة في المأمورات كالفرض والواجب الاتيان بها وفي المنهيات كالحرام والمكروه هو الكف عنها ولاشک ان ترک الاتيان في الاول وترک الكف في الثاني مستوجب للعقاب. والله اعلم.

قوله ﴿ومن ههنا آه﴾ اى من اجل إشتراک الحرام والمكروه تحريما في العقاب والجزاء وعدم الفرق بينهما في مطلقه حكم الامام محمد (رحمه الله) بالاتحاد بينهما مجازا وقال كل مكروه حرام اذ الحرمة معنى مجازى للمكروه باعتبار الجزاء واما باعتبار الذات فبينهما تباين للقطعية في التحريم وعدمها في كراهة التحريم فبالنظر الى الذات قال الشيخان انه الى الحرام اقرب وهذا معنى حقيقي له بلامرية فلذا قال والحقيقة ما قالاه اى حقيقة الكلام لا مجازه.

قوله ﴿واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم آه﴾ هذا بيان دفع التدافع المفهوم من جعلهم اقسام الحكم تارة الايجاب والتحريم وتارة الوجوب والحرمة وتقرير الدفع بوجهين الاول بارتكاب المجاز في المقسم بان اريد منه حين تقسيمه الى الوجوب والحرمة ماثبت بالخطاب اعتمادا على ظهور الفهم وهو المراد بالمسامحة وحين تقسيمه الى الايجاب والتحريم حقيقته اعني الخطاب من حيث التعلق فلا تدافع لان احد القسمين مبني على المسامحة والآخر على الحقيقة والثاني بان الايجاب والوجوب وكذا التحريم والحرمة متحدان بالذات لانهما معنى قوله افعل اى انهما كانا عين افعل بحسب معناه ووجهه ان الوجوب والايجاب قسم من الحكم وهو الخطاب كما مر فيكون الايجاب وكذا الوجوب خطابا خاصا لامعناه وهو المفهوم من المنهية ههنا وكذلک مما مر من قوله فالايجاب وهو نفس الامر النفسي وكذا يفهم من الكشف ومن قول ابي علي في حواشي التلويح بعد تفصيل قد عرفت ان الحكم عندنا في الحقيقة الكلام النفسي وهو الايجاب والتحريم. انتهى. ولعل ادراج لفظ المعنى للاشارة الى ان افعل حكم وخطاب من حيث المعنى اى التعلق بفعل المكلف. والله اعلم. بمراد قلوب عباده ويحتمل ان يراد من افعل الكلام اللفظي ومن معناه الكلام النفسي و

المراد من افعل كل كلام يدل على طلب الفعل او الكف استعلاء فيشتمل المامورات والمنهيات فاذا نسب افعل من حيث المعنى اومعنى افعل على التأويلين المذكورين الى الحاكم لكونه صفته تعالى وقائما به تعالى سمي ايجابا واذا نسب الى فعل المكلف لتعلقه به اما في علمه تعالى اذا كان التعلق ازليا او في الخارج اذا كان حادثا يسمى وجوبا وكذا حال التحريم والحرمة.

قوله ﴿فان معنى افعل اذا نسب آه﴾ قال في المنهية في حاشية رقم ١٢- وحقق ان الحكم خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل آه يعني ويثبت الاتحاد بينهما بانا قد عرفنا ان الحكم خطاب الله الذي هو الكلام النفسي فالايجاب الذي هو الحكم عين قوله تعالى افعل القائم بذاته تعالى المدلول عليه باللفظي اعني اقم الصلوة مثلا ولاشك انه غير حاصل لفعل العبد من اجل تلك القول صفة حقيقية قائمة به لان الفعل عند تعلق القول به معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فليس ههنا الا ذلک القول الدال على الطلب او الكف فان نسب ذلک القول الى الحاكم آه فثبت الاتحاد بينهما بالذات اذ ذاتهما ذلک القول وتغائرهما اعتباري باعتبار الانتساب ولو كان الحاصل للفعل من اجل ذلک القول صفة حقيقية قائمة به مسماة بالوجوب كما ان القول الذي هو الايجاب صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لكان بينهما تغائرا بالذات لتغائر الاثر المرتب عن المؤثر واذ ليس فليس. ثم قال فيها: واورد ان ماذكره انما يدل على ان الفعل آه هذا ايضا منهية وحاصله الرد على دليل الاتحاد المذكور قبله بقوله وحقق بان المعلوم منه انما هو ان الفعل لايتصف بصفة حقيقية قائمة به واما انه لايتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث يتعلق به الايجاب فالدليل لايدل عليه بل اتصافه بهذه الصفة هو الظاهر فيكون كل من الموجب اعني الحاكم والواجب اعني الفعل متصفا بما هو قائم به حقيقة لان هذه الصفة وانكانت غير حقيقية لانها غير موجودة في الفعل وجود السواد في الثوب بل امرا انتزاعيا لكن ذلک الاعتباري قائم به حقيقة وهو المسمى بالوجوب ومغائر عن الايجاب بالذات. قوله فيها: فتأمل آه هذا اشارة الى جوابه وفصله المصنف (رحمه الله) في المنهية بقوله اقول ليس

الوجوب آه حاصله ان الوجوب اذا اخذ بای معنی کان قیامه بالفعل غیر حقیقیة لان القیام الحقیقي عبارة عن ثبوته للفعل الخارجي في مرتبة حقیقته وذاته ولاشک انه لیس کذلک اذ الوجوب حاصل بالجعل مقدما علیه ای بجعل الشارع مقدما علی الفعل حالة عدمه والمعدوم مادام معدوما لایتصف بصفة ثبوتیة حادثة وحینئذ لاحظ للفعل المعدوم من الوجوب الاوجود افعل متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم لان الوجوب انتزاعي ومنشأ انتزاعه قوله إفعل والانتزاعي لاوجود له الا بوجود المنتزع عنه فوجود افعل هو الایجاب وهو الوجوب بالاعتبار فثبت الاتحاد. والله اعلم فما في الحاشیة. من قوله: وحقوق آه سهو قلم والصحیح.وحقق آه. وقوله فیها: بصفة حقیقته قائمة آه هذا سهو والصحیح بصفة حقیقیة قائمة. وقوله فیها: في مرتبة حقیقیة آه هذا سهو والصحیح في مرتبة حقیقته. وقوله فیها:لاحظ للفعل من الوجود آه هذا سهو والصحیح لاحظ للفعل من الوجوب. قوله فیها:وهو الواجب الا بالاعتبار آه هذا سهو والصحیح وهو الوجوب بالاعتبار. والله اعلم وعلمه اتم.

قوله ﴿واورد ان الوجوب مرتب آه﴾ هذا رد علی الجواب الثاني بان الوجوب مرتب علی الایجاب یقال اوجب الله الفعل فوجب وذلک ینافي الاتحاد اذ لا شک في ان المترتب والمترتب علیه متغایران لانهما في الواقع موقوف وموقوف علیه وبینهما تغائر کما تری.

قوله ﴿ویجاب بجواز آه﴾ حاصل الجواب ان بینهما وانکان اتحادا بالذات لکنهما متغائران بالاعتبار کما عرفت ان الایجاب هو الخطاب من حیث الانتساب الی الفاعل والوجوب خطاب من حیث الانتساب الی الفعل ویجوز ترتب الشئ باعتبار علی نفسه باعتبار آخر. قوله ﴿ومرجعه الی ترتب احد الاعتبارین آه﴾ حاصله ان الشئ مع نفسه امر واحد حقیقة فلا یتخلل الترتب بینهما لا تقضاله التعدد فیکون مرجع ترتب الشي علی نفسه الی ترتب احد الاعتبارین علی الاخر. والله اعلم. قوله ﴿علی الاخر آه﴾ قال المحشي في حاشیة رقم-۱-ص-۲۷ فان الماهیة بلا شرط شی متحد آه

فان الحيوان مثلا جسم نام حساس متحرک بالارادة فاذا اخذ بلا شرط شی ای من غير ملاحظة اتمامه بهذا التعريف وامتيازه عما عداه ولا عدم اتمامه بهذا التعريف وامتيازه عما عداه فهو عين الحيوان بحسب الذات اذا اخذ بشرط شی ای بشرط الناطق ای بملاحظة عدم اتمامه بذلک التعريف واحتياجه الى انضمام الناطق مع ان الثانية متاخرة عن الاولى لان الاولى مرتبة الاطلاق والجنسية والثاني مرتبة التقييد والنوعية وهذا تغائرهما بالاعتبار. والله اعلم. قوله ﴿قال السيد وبهذا يجاب عما آه﴾ هذا جواب لما يرد ههنا ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وبين المقولات تباتن ذاتي فكيف يتصور اتحاد ذاتي بين الايجاب والوجوب وحاصل الجواب ان صدق المقولات على شی واحد باعتبارين جائز فان الخطاب يصدق عليه الفعل بحسب انتسابه الى الحاكم ويصدق عليه الانفعال بحسب انتسابه الى الفعل ولا فعل ولا انفعال بحسب الحقيقة كيف وقد ثبت من السيد فيما تقدم ان الحكم بمعنى الكلام الموجه والايجاب نفس قوله افعل فلا تاثير حتى يتحقق الفعل واذا اتحد الوجوب معه فلا تاثر حتى يتحقق الانفعال. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم –۳– الكلام النفسي من مقولة الكيف آه لا يخفى عليک ان الكلام النفسي صفة ازلية قائمة به تعالى فلا يصح ان يكون عرضًا وإلاصار الباري تعالى محلا للعوارض وهو كما ترى فلعل اطلاق مقولة الكيف عليه مجازي باعتبار اللفظي الدال عليه من قبيل توصيف المدلول بوصف الدال كتوصيف المعنى بالمفرد والمركب وكذا توصيف اللفظ بالكلي والجزئي في العكس. والله اعلم. قوله ﴿ودعوى امتناع صدق المقولات آه﴾ حاصله ان من ادعى ان صدق المقولات على شی واحد باعتبارات شتى ممنوع فمنعه محل مناقشة لانه جائز لا يرى دليل منعه ولا نقل بمنعه قول من احد من الاعلام. والله اعلم.

قوله ﴿اقول الحاصل ان الصادق آه﴾ هذا دفع لما يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متبائنة بالذات تقتضي ان تكون مصاديقها ايضًا مختلفة بالذات فلا تتصادق على شئ

واحد ولو باعتبارات فلا مناقشة في دعوى الامتناع بل دعواه مسلم اذ قد وجد النقل عليه وفيه عقل ايضًا وحاصل الدفع ان مراد الشيخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية ولا شک ان المقولات الحقيقية تکون کذلک لا تصدق علی شئ واحد ولو باعتبارات بخلاف المقولات الاعتبارية فانها تصدق علی شئ واحد باعتبارات بلا مرية وهٰهنا تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم بل اللازم انما هو تصادق الاعتبارية باعتبارات وهو غير ممنوع ووجه کونها اعتبارية ما مر ان الايجاب والوجوب عبارتان عن الخطاب فان اعتبر من حيثية يسمی الفعل و من اخری يسمی الانفعال وقد مر ولا شک ان الخطاب ليس بفعل ولا انفعال حقيقة بل بواسطة الاعتبار ولو اغمضنا عما سبق وقلنا ان الايجاب فعل الله تعالی ومرتب علی صفته الحقيقية اعنی الکلام النفسي ويعبر عنه باللزوم فان نسب الی الفاعل نسبة صدور فهو من مقولة الفعل يعبر عنه بـــ ،،لزوم کردن،، و ان نسب الی الفعل نسبة وقوع فهو من مقولة الانفعال ويعبر عنه بـــ،،لزوم شدن،، فالاتحاد في الذات المشترک اعنی اللزوم والتباين في الاعتبارين فمع ذلک ايضًا لا يلزم تصادق المقولات الحقيقية التي هی اجناس عالية علی شئ باعتبارات لان النسبة الی الفاعل في الايجاب انما هو التاثير الآني وهو ليس بمقولة حقيقية بل ا لمقولة الحقيقية انما هو التاثير المتجدد ای المنطبق علی الزمان وکذلک النسبة الی المفعول أی فعل العبد کالصلوة انما هو التاثر الآني والانفعال هو التاثر الزماني ثم يقال لهذا التاثير والتاثر الآنيين مقولات اعتبارية وصدقها علی شی واحد باعتبارات غير ممنوع کذا قال استاذنا علامة غبرگي (رحمه الله)

قوله:﴿ثم خطاب الوضع اصناف آه﴾ لما فرع المصنف من تقسيم الحکم التکليفي الذي هو الخطاب المتعلق بفعل المکلف آه شرع في تقسيم الحکم الوضعي الذي هو الخطاب الموضوع من الشارع لبيان کون الشی سببا للحکم او شرطا او مانعا ثم الخطاب الوضعي علی ثلاثة اصناف احدها الخطاب الموضوع لبيان سببية الوصف و هی باستقراء المجتهدين لکلام الله تعالی ورسوله صلی الله عليه وسلم لاجل تعين الاسباب والعلل علی

قسمين وقتية اى منسوبة الى الوقت بان كان الوقت سببا كالدلوک اى ميلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوة والخطاب المتعلق به ((اقم الصلوة لدلوک الشمس الآية)) ومعنوية اى منسوبة الى المعنى بان لا يكون من المحسوسات. والمراد ههنا ان لا يكون السبب وقتا كالاسكار للتحريم والخطاب المتعلق به ،،كل مسكر حرام،، رواه مسلم.

﴿ومنها الحكم بكونه مانعًا آه﴾ اى ثانيها الخطاب الموضوع لبيان كون الوصف مانعا اما عن الحكم كالابوة في القصاص فان الاب اذا قتل ابنه عمدًا و ظلما بآلة القتل والعياذ بالله، فالقتل سبب وعلة للقصاص ووجوب القصاص حكم، ووصف الابوة مانع عن الحكم اى وجوب القصاص والخطاب المتعلق به قوله عليه السلام ،،لايقاد بالولد الوالد،، رواه الترمذي. او عن السبب فلا يكون السبب الظاهري في الواقع سببا لوجود المانع كالدين في الزكاة فان الدين مانع عن سببية النصاب.

قال المحشي في حاشية رقم – ٨– فان قيل كما ان الابوة مانع عن الحكم آه حاصله انه ماالفرق بين الابوة والدين حيث جعل الاول مانعا عن الحكم و هو القصاص والثاني عن السبب وهو النصاب ثم اجاب عن هذا الاشكال بان السبب في اصطلاح الشرع ماجعله الشارع مدارًا للحكم وجودًا وعدمًا اى يكون الحكم موجودًا عند وجوده ومعدومًا عند عدمه ومانع الحكم ايضًا ماجعله الشارع مدارًا للحكم وجودًا وعدمًا لكن بعكس السبب لان ههنا وجود الحكم عند عدمه وعدم الحكم عند وجوده وهذا التعريف لمانع الحكم صادق على الابوة بالنسبة الى القصاص بلا مرية كما لا يخفى ولا يصدق على الدين بالنسبة الى الزكاة لانه ليس عند عدم الدين وجوب الزكاة لانه يجوز ان لا يكون النصاب موجودًا فلا دين ولا زكاة وهذا ليس شان مانع الحكم. والله اعلم.

قوله ﴿ومنها الحكم بكونه شرطًا آه﴾ اى ثالثها حكم الشارع بكون الوصف شرطا للحكم كصحة البيع فان صحة البيع واباحته حكم والقدرة على تسليم المبيع شرط والخطاب المتعلق به قوله عليه الصلوة والسلام ،،لا تبع ما ليس عندک،، رواه ابوداؤد. واما لسببية السبب كالطهارة في الصلوة فان الصلوة حكم والسبب تعظيم الباري تعالى

وذلک التعظيم يحصل بشرط الطهارة والخطاب المتعلق به قوله تعالى ((اذا قمتم الى الصلوة...الآية))

قوله ﴿هذا﴾ اى خذ هذا او مرهذا. قال المحشي في حاشية رقم - ١١- اعلم ان السبب عبارة عن المعرف للحكم آه حاصل هذا الكلام دفع ما يرد ههنا ان حصر الاحكام الوضعية في الثلاثة باطل لوجود قسم رابع وهوان يكون الخطاب موضوعا لبيان العلة الحقيقية وهى مالها تاثير في وجود المعلول بحيث لولاها لامتنع في الواقع ولاشک انها مغائرة عن الثلاثة اما عن المانع فظاهر واما عن شرط فلانه يكون موقوفا عليه للحكم او السبب غير مؤثر واما عن السبب فلانه يكون معرفا للحكم الشرعي بمعنى ان يعرف وجود المسبب عند وجوده ويعرف عدمه عند عدمه ولم يكن له تأثير فيه وحاصل الدفع ان العلة الحقيقية للحكم انما هو الله تعالى ولاشک ان الخطاب الموضوع لبيانه تعالى بانه مؤثر في الحكم لاغير ليس من الاحكام الوضعية بحسب الشرع كما لايخفى واما العلل المذكورة في باب القياس فليست عللا حقيقية بل عللا شرعية وهى معرفات للحكم في الحقيقة فلا يرد ما يرد. والله اعلم.

قوله ﴿في مسائل الاحكام آه﴾ اى المسائل التي هى مبادي الاحكام المسماة بالمبادي الاحكامية ووجه تقديم تعريف الواجب عليها اما التعريف فلانه من المبادى التصورية لتلک المسائل واما للواجب بخصوصه فلما فيه من كثرة الاختلاف. والله اعلم

قوله ﴿ولنقدم تعريف الواجب آه﴾ يرد عليه ان الواجب قد مر تعريفه في تقسم الحكم بما كونه مطلوبا بالطلب الحتمي فلا حاجة الى تعريفه ثانيا واجيب عنه بجوابين الاول ان تعريف الواجب وان علم ضمنا من التقسيم لكن ذكره المصنف (رحمه الله) ههنا لاجل وقوع كثرة الاختلاف فيه حتى يتضح والثاني ما بينه المحشي من ان التعريف المفهوم من التقسيم سبقا كان غير مرضي للمصنف (رحمه الله) فلذا اورد تعريفا آخر المختار عنده ووجه عدم ارتضائه بما سبق انه لا يتناول الواجب الكفائي لما سيجئ ان الوجوب

في الواجب الكفائي يكون على الكل فلو كان الواجب بمعنى الطلب الحتمي فلا شك ان الطلب الحتمي للفعل من كل واحد انما يتصور لو امتنع تركه من كل واحد لان جواز الترک من جانب الشارع مناف للاقتضاء الحتمي من الكل ولاشک ان الواجب الكفائي ليس كذلک اذ الترک من واحد مبهم جائز بالاستقلال والانفراد كما سيجئ نعم الترک باطل منه لكن في ضمن ترک جميع المكلفين ومع جواز الترک عن كل واحد لا يحصل الاقتضاء الحتمي فلا يشمل الكفائي كما لايخفى واما التعريف المذكور ههنا فهو شامل للواجب الكفائي بلا مرية لان معنى تعريف المصنف ان يكون تاركه مستحقا للعقاب في الجملة وهو كذلک لانهم لو تركوا الفعل باجمعهم اثموا الكل كما سيجئ. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم – ١٢- ما يكون مطلوبا بالطلب حتمى آه هذا سهو والصحيح ما يكون مطلوبا بالطلب الحتمي ثم قد بقى ههنا شئ في الحاشية قبل قوله توضيحه آه اعني وهذا غير شامل للكفائي. والله اعلم. قوله ﴿واذا ترک من واحد منهم آه﴾ هذا سهو والصحيح اذا الترک من واحد مبهم جائز ووجه تقييد الواحد بالمبهم غير خفي على من يتدبر في الكفائي. ثم قال فيها: نعم يبطل في ضمن الترک من كلهم آه اى يبطل الترک من واحد مبهم في ضمن الترک من الكل. قوله فيها: واذا تركوا الفعل كلواحد واحد آه هذا سهو والصحيح واذا ترک الفعل كلواحد واحد اى باجمعهم اثموا كلهم. قوله فيها: فتأمل فيه لعله اشارة الى وجه تحقق الوجوب الكفائي على كلواحد بالتعريف المذكور وهو ان المراد من استحقاق العقاب بالترک انما هو الاستحقاق بالترک في الجملة وذلک الاستحقاق متحقق فيه عند ترک الكل كما سيجئ. والله اعلم.

قوله ﴿وهو ما استحق العقاب تاركه آه﴾ لما نظر ابن الحاجب ان الواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا لاياثم تاركه في الاجزاء الاول مع ان الوجوب عليه متحقق في ذلک

الاجزاء فلا يشمل له هذا التعريف زاد فيه قيد في جميع وقته ولاشک ان تارکه عند ترکه في جميع وقته اثم بلا مرية والقاضي الباقلاني لما نظر الى ذلک الواجب الموسع والواجب الكفائي بان في الكفائي ايضا لو ترکه البعض لاياثم تارکه عند اتيان بعض آخر مع ان الوجوب متحقق في حق الجميع وبيان الموسع قد مر فلا يشمل لهما هذا التعريف زاد قيد بوجه ما اى ما يستحق تارکه العقاب بوجه من الوجوه ولايشترط ان يكون بكل وجه والموسع والكفائي كذلک لان تارک الموسع آثم بوجه ما وهو ترکه في جميع الوقت وفي الكفائي يأثم تارکه بوجه ما وهو ترک البعض في ضمن ترک الكل ولم يتعرض المصنف (رحمه الله) الى كلا القيدين لان مراده من الترک الترک في الجملة اى بتقدير من التقادير وذلک التقدير في الموسع تقدير ترکه في جميع الوقت وفي الكفائي ترک البعض في ضمن ترک الكل فلا حاجة الى القيدين. والله اعلم.

قال في المنهية في حاشية -۱۳- فتأمل آه لعله اشارة الى اعتراض قد بينها بقوله قيل ههنا نظر وحاصله ان الترک المذكور في تعريف الواجب ان اريد بمعنى عدم الفعل فهو امر غير مقدور للعبد بل هو امر مستمر من الازل فكيف يكون سببا لاستحقاق العقاب وان اريد بمعنى الكف فكثيرا ما يترک الواجب لا لكف النفس عنه ثم اجاب عنه بانا لا نسلم ان غير المقدور لايكون سببا للعقاب وسيأتي تحقيقه في مسئلة ان لا تكليف الا بالفعل.

قوله ﴿استحقاقا عقليا او عاديا آه﴾ الاول عند الماتريدية والمعتزلة لان الحسن والقبح عقليان عندهم وهما مستحقان للثواب والعقاب وكان ذلک الاستحقاق بعيدا فقوى بعد حكم الشارع بالايجاب والتحريم والثاني عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان العادة الالهية جارية بايصال الثواب والعقاب الى الفاعل والتارک.

قوله ﴿والعفو من الكرم﴾ هذا دفع لما يرد من ان ترک الواجب لو كان باعثا لاستحقاق العذاب لم يتخلف عنه العذاب مع ان التخلف ثابت بالتوبة والشفاعة او بغلبة الحسنات على السيئات او بمحض رحمة الله تعالى، وحاصل الدفع ان الاستحقاق المأخوذ في تعريف الواجب بمعنى الصلاحية فلا ينافي العفو الصادر من الكرم الالهي لان الصلاحية

والاستحقاق باعتبار الذات والعفو من كرم الله علينا فلا يخرج الواجب المعفو عن التعريف نعم لو كان بمعنى الاقتضاء التام الذي لا يتخلف عنه مقتضاه لاختل التعريف واذ ليس فليس. والله اعلم.

﴿وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه﴾ اى قيل في تعريف الواجب لدفع ما يرد من خروج الواجب المعفو عن التعريف السابق وحاصل هذا التعريف ما جاء الوعيد بالعقاب من الشارع على تركه. قوله ﴿ولايخرج العفو آه﴾ اى الواجب المعفو ووجه عدم خروجه ان الايعاد بالعقاب على تركه متحقق في ذلک الواجب ايضا وان حصل العفو بعد تركه ولما يرد عليه ان تحقق العفو بعد ترک الواجب مستلزم للتخلف في الوعيد منه سبحانه وتعالى والتخلف في كلامه تعالى محال فالعفو المستلزم له ايضا محال دفعه بان الخلف في الوعيد جائز دون الوعد ووجه الفرق ان الخلف في الوعيد من فضل الله ورحمته وهو اللائق بجنابه تعالى وقد ورد فيه النصوص والتخلف في الوعد خلاف الكرم ونقص فيه تعالى فلا يتصف به قط.

قوله ﴿ورد بان ايعاد الله تعالى آه﴾ هذا رد على جواز التخلف في الوعيد بان الوعيد من قبيل الخبر كالوعد ولاشک ان الخلف في الخبر كذب، وهو محال في جنابه تعالى. قال المحشي في حاشية رقم – ١– ص:٢٨. ان القبح بعينه قد يكون حسنا آه هذا سهو من الكاتب والصحيح و يرد عليه ان القبح لعينه آه هذا رد على الرد المذكور لعدم جواز التخلف في الوعيد وحاصل الرد ان التخلف جائز لان الكذب اللازم مع التخلف وان كان قبيحا لعينه ولكن القبيح لعينه قد يكون حسنا لغيره والحسن لغيره قد يغلب على القبح لعينه فيكون المنظور اليه الحسن لغيره دون القبح لذاته كما في انقاذ بري وعصمة نبي وقد مر، ففي صورة تخلف الوعيد يجوز ان يكون الكذب كذلک لان الوعيد على تقدير التخلف وانكان كذبا الا انه شر قليل مفضي الى الخير الكثير وهو صدور الحسنات عن الابرار ورفع درجاتهم بسببها لان لتخويف الوعيدات دخل في ذلک والله سبحانه

وتعالى حكيم يصدر منه الشر القليل الذي يفضي الى الخير الكثير وليس ذلک بعيد من انقاذ بري من سفاک واجيب عن هذا الرد بان الكذب مستحيل في جنابه تعالى مطلقا وليس من باب الشر القليل مع الخير الكثير لان مراد الحكماء من ذلک الشر الشر في مخلوقه تعالى يكون مع الخير الكثير كما في مسئلة عصمة نبي وانقاذ بري، واما الوعيد بالعقاب كلام صادر منه تعالى وهو متصف به فيقال له الصادق ولو صدر عنه الكذب يقال له الكاذب والعياذ بالله فالرد على عدم جواز التخلف صحيح ورد ذلک الرد باطل. والله اعلم.

قوله ﴿وتجويز كونه انشاء للتخويف آه﴾ هذا رد اول على الفاضل مرزاجان (رحمه الله) حيث قال ان الخلف في الوعيد جائز ولا يلزم الكذب لان الوعيد وانكان خبرا بحسب اللفظ لكنه انشاء بحسب المعنى لانشاء التخويف ولاشک انه لا يتصف بالصدق والكذب وحاصل الرد ان الوعيدات جمل خبرية فجعلها للانشاء عدول عن الحقيقة بلا موجب اذا الموجب للعدول انما يكون تعذر الحقيقة ووجود القرينة واذ ليس فليس. واجيب عن هذا الرد بأن كلا من تعذر الحقيقة ووجود القرينة متحقق ههنا لان النصوص الدالة على عفوه تعالى متواترة، فالوعيدات لو كانت اخبارا معنى كما هي كذلک صورة للزم من العفو الكذب وهو متعذر فيه تعالى فجعلها اخبارا معنى ايضا متعذر وذلک هو بعينه قرينة على انها انشاء معنى.

قوله ﴿على ان مثله آه﴾ هذا رد ثان على الفاضل المذكور حاصله ان التأويل المذكور يجري في الوعد ايضا بأن وعده تعالى بالثواب على عمل الواجب وانكان جملة خبرية صورة مثل قوله تعالى ((لهم جنات تجري... الآية)) لكن المراد منه الانشاء مجازا للترغيب لان الترغيب بالوعد كان ايضا دخيلا في صدور الحسنات فيجوز التخلف فيه كما في الوعيد فينسد باب المعاد ولايثبت الجنة والنار وحشر الاجساد وهو باطل. واجيب عن هذا الرد بأن قياس الوعد على الوعيد باطل لانه لا دليل على جعل الوعد للانشاء فلا محالة يكون محمولا على الحقيقة ويمتنع فيه التخلف لاستلزامه الكذب المحال في جنابه تعالى

بخلاف الوعيد فان الدليل على جعله انشاءً موجود وهو نصوص العفو اذ لو بقى على الاخبار مع تيقن العفو لزم الكذب بعد تخلف الوعيد لاجل العفو وهو كما ترى.

قوله ﴿اقول لو تم لدل آه﴾ هذا رد ثالث على الفاضل المذكور حاصله ان التأويل المذكور اعني جعل الوعيد للانشاء لو تم لدل على ان لاعذاب في الواقع اذ الآيات الدالة على العذاب للتخويف لا لوقوعه واذا كان كذلك فلا استحقاق للعقاب بترك الواجب لعدم العقاب كما عرفت فبطل العفو اذ هو ترك العذاب المستحق ولاشک ان الكلام في خروج الواجب المعفو عن التعريف بعد تسليم وجوده لا في ابطاله رأسا وايضا يلزم الكذب في آيات العفو واحاديثه كما لا يخفى واجاب عنه علامة غبرگي نور الله مرقده بان كون الوعيد لانشاء التخويف لاينافي استحقاق العقاب ونزوله في الواقع على تارک الواجب وهذا حق الا ترى ان من اساء ادبه في حضورک فتقول له اضربک ان فعلته فمرادک وانکان تخويفه لاوقوع الضرب في الواقع لكنه مع ذلک مستحق للضرب بفعله ومع ذلک الاستحقاق اذا لم ينزل الله العذاب فهو عفوه تعالى فلا منافات بين العفو وكون الوعيد للانشاء. والله اعلم.

قوله ﴿فلا بد ان يقال ان الايعاد آه﴾ هذا جواب ثان لعدم جامعية التعريف لخروج الواجب المعفو سوا ما سبق من قوله ولايخرج العفو لان الخلف في الوعيد جائزآه حاصل هذا الجواب ان الوعيدات في كلامه تعالى محمولة على الحقيقة اعني الاخبار كما هي كذلک صورة ومع ذلک لايخرج الواجب المعفو عن التعريف لان وعيد العقاب المأخوذ في تعريف الواجب مقيد بعد العفو فمعنى قوله تعالى ((فلهم عذاب اليم)) اى: ان لم اعف عنهم فلا نقض. والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم — ٦— واورد عليه اولا آه حاصله انه يرد على التقييد المذكور ايرادين. الاول: ان التقييد ايضا عدول عن الحقيقة لانه مجاز بالحذف فما الفرق بين هذا الوجه وما ذكر الفاضل مرزاجان واجيب عنه بوجهين. احدهما: ان المجاز بالحذف كلا مجاز لكثرته ولارادة المعنى الحقيقي فيه ولكن حذف معه شئ فيكون اسهل بخلاف سائر المجازات. وثانيهما: بانا وان سلمنا العدول عن الحقيقة

لكن الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر. الثاني: ان مثل هذا التقييد يجري في الوعد ايضا كتقييده بعدم العقاب في مثل قوله تعالى ((لهم جنت تجري)) اى ان لم اعقبهم فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا وقوعيا والا فاحتمال الجواز وامكانه كان موجودا بدون التقييد بعدم العقاب ايضا. واجيب بانا لا نسلم ان هذا الجواز وقوعي لأنه مناف لكرمه تعالى وارتكاب المجاز كالتقييد ههنا انما يكون للضرورة ولاضرورة في الوعد فلا تقييد فيه. كما لايخفى. والله اعلم.

قوله: ﴿مسئلة: الواجب على الكفاية. آه﴾ واعلم ان المراد من الواجب ههنا معنى يتناول الفرض ايضا اى اللازم سواء ثبت لزومه بقطعي وهو المسمى بالفرض في اصطلاح الفقهاء او بظني وهو المسمى بالواجب ثم الواجب على قسمين. عين: والمقصود منه التعبد وامتثال امر الشارع ولذا لا يسقط عن الكل بفعل البعض. وكفائي: والمقصود منه حصول الفعل ووجوده كتعظيم اسلام الميت بالجنازة لا التعبد ولذا يسقط عن الكل بفعل البعض اتفاقا.

قوله ﴿اى كل واحد آه﴾ لا خلاف في ان الواجب الكفائي لو اتى به البعض يسقط عن الكل وانما الخلاف في ان الوجوب في الكفائي على الكل او البعض والمختار عند الجمهور ان الوجوب على الكل اى كلواحد اى كل فرد فرد والمراد من كل واحد انما هو المشاهدون للفعل الواجب كصلوة الجنازة لا كل واحد من الناس مطلقا.

قال المحشي في حاشية رقم — ٩- فيه رد لما ذهب اليه بعضهم من الوجوب على الجميع من حيث هو آه حاصله: ان عند البعض الوجوب على الكل المجموعي دون الافرادي لان الوجوب لو كان على كل واحد لكان سقوطه عن الباقين عند فعل البعض رفعا للطلب بعد تحققه وهو نسخ يحتاج الى خطاب جديد ولا خطاب فلا وجوب على كل واحد بخلاف ما لو كان الوجوب على المجموع لان سقوط الباقين على ذلک التقدير ليس رفعا للطلب عما منه الطلب اذ الطلب ما كان عن كلواحد بل عن المجموع من

فسر الكل بكل واحد اشار الى الرد على ذلک البعض بان مذهبه وكذا دليله كليهما باطلان اما بطلان دليله فلما ذكره المصنف رحمه الله بقوله ولا يلزم النسخ حاصله ان سقوط الامر قبل الاداء انكان بقول وخطاب رافع للحكم فهو نسخ وانكان بانتفاء علة الوجوب كما في الكفائي الكذائي فان المقصود منه وجود الفعل وحصوله وقد حصل بفعل البعض فانتفى الوجوب والطلب لانتفاء العلة وهذا السقوط ليس بنسخ حتى يحتاج الى خطاب و اما بطلان مذهبه فلما ذكره المحشي من ان الوجوب لوكان على المجموع للزم اثم الجميع عند ترک البعض المعين مع فعل بعض آخر اياه لانه يستلزم ترک المجموع من حيث هو مجموع ولاشک ان اثم الجميع عند ترک البعض المعين ينافي الوجوب الكفائي. قوله ﴿ وقيل على البعض آه﴾ اى البعض المبهم اى قيل ان الوجوب ليس على كل من شاهد بل على بعض مبهم ممن شاهد الفعل وقائله الامام الرازي رحمه الله وهذ مردود لما ذكره المصنف بقوله لنا آه.

قوله ﴿لنا اثم الكل آه﴾اى لو ترک الواجب كل من شاهد الواقعة ياثم كلواحد منهم اذا ظنوا ان غيرهم لم يفعل فعلم ان الوجوب يتعلق بذمة الكل ولوكان على البعض كما قال الامام لكان الآثم ذلک البعض بتركه دون الكل قوله﴿قالوا اولاً سقط بفعل البعض آه﴾ حاصله ان الوجوب على البعض لانه يسقط بفعل البعض ولوكان الوجوب على الكل لم يسقط عن الكل بفعله كسائر العبادات من الصلوة والصيام و غيرهما قوله ﴿قلنا المقصود وجود الفعل آه﴾ حاصل الجواب عن دليلهم ان الملازمة بين عدم الوجوب على الكل والسقوط بفعل البعض ممنوع لان الوجوب على الكل اى كلواحد ومع ذلک يجوز السقوط بفعل البعض لان المقصود منه ليس التعبد كمافي سائر العبادات بل حصول الفعل واذا وجد من البعض فقد حصل المقصود بخلاف سائر العبادات فان المقصود منها التعبد وهو المقصود من كلواحد عليحدة و لا يسقط بفعل البعض كما لا يخفى.

قوله ﴿كسقوط ما على الكفيلين آه﴾ يعنى اذا كفل رجلان عن واحد بمالٍ واحد فاذا ادى احد هما سقط عن الاخر مع ان الاداء كان واجبًا على كلواحد منها. قوله ﴿وثانيا آه﴾اى قالوا ثانيا لاثبات مذهبهم بالقياس على المنصوص بان الابهام في المكلف كالبعض المبهم ههنا مثل الابهام في المكلف به اى الواجب في ان كلاً منهما امر مبهم ولاشک ان الابهام في المكلف به كخصال الكفارة المسمى بالواجب المخير غير مانع عن الوجوب بل ثابت بالنص كما سيأتي فكذلک غير مانع في المكلف ايضا. قوله ﴿قلنا تاثيم المبهم آه﴾ حاصله ان هذا قياس مع الفارق لان في الواجب الكفائي عند الوجوب على البعض المبهم يلزم تاثيم ذلک المبهم عند الترک لان الوجوب عليهم ولاشک ان تاثيم المبهم غير معقول كما ترى بخلاف الواجب المخير فان المكلف به وانكان مبهما فيه لكن بترک ذلک المبهم يلزم تاثيم الشخص المعين وهو الحانث في اليمين وتاثيم المعين بترک المبهم معقول كما لايخفى. والله اعلم.

قوله ﴿قيل مذهبهم آه﴾ هذا رد على الجواب المذكور بان تاثيم المبهم انما يلزم عليهم لو كان مذهبهم تاثيم ذلک البعض المبهم بترک الواجب الكفائي وليس كذلک بل مذهبهم اثم الكل بسبب ترک البعض كما يدل عليه قولهم في كتبهم لنا اثم الجميع بالاتفاق ولاشک ان الكل معين فلا يلزم تاثيم المبهم الذي هو غير معقول. قوله ﴿قلنا ترک البعض آه﴾ هذا جواب عن الرد المذكور بان ترک البعض المبهم يقتضي اثم ذلک البعض اولا وبالذات لان الوجوب عليهم ثم ثانيا وبالعرض على الكل لان المبهم لا تحقق له الا فيه فيلزم تاثيم المبهم اولا وبالذات وهذا اللزوم لابد له من الامكان الوقوعي في الشرع وهو كما ترى فعاد المحذور وايضا قال ارباب الحواشي انا لا نسلم تاثيم الكل ولو بالعرض لان التاثيم بالعرض يقتضي الوجوب بالعرض مع انهم غير قائلين به. والله اعلم.

قوله ﴿اقول الكل من فرد البعض المبهم آه﴾ هذا دفع لما قلنا في الجواب من ان ترک البعض يقتضي اثم البعض اولا وبالذات فيلزم تاثيم المبهم وهو غير معقول وحاصل الدفع بانا نسلم انه يلزم تاثيم المبهم اولا وبالذات لكن لا نسلم ان تاثيم المبهم مطلقا غير معقول بل الغير المعقول انما هو تاثيم المبهم من حيث انه مبهم وهو تحققه في ضمن الافراد المبهمة لا في ضمن فرد معين منه وههنا ليس كذلک بل تاثيم المبهم بتاثيم الفرد المعين منه وهو الكل فان الكل فرد من البعض المبهم اذ المراد من البعض المبهم اعم من البعض فقط، والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فعلى هذا يعبر عن البعض المبهم بمجموع ما اى مجموع بما هو مجموع وهذا مفهوم كلي يصدق على كل مجموع معين مثلا اربعة نفر حضروا صلوة الجنازة فاثنين منها مجموع معين وثلاث منها مجموع معين من حيث الثلاثية واربعة منها ايضا مجموع معين ومعنى البعض المبهم اعني مجموع ما صادق على كلواحد من الافراد الثلاثة اعني المجموعات المعينة ووجه العموم في البعض المبهم بشموله للبعض مع غيره وهو الكل ان الكل اذا اتو بذلک الواجب اتو بما وجب عليهم اتفاقا بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين بالوجوب على البعض فكذلک تركه يصدق على ترک الكل وترک الكل فرد من ترک البعض فاثم الكل فرد من اثم البعض لا ان اثم الجميع ثانيا وبالعرض.

قوله ﴿وهذا النحو من تاثيم المبهم معقول﴾ اى تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين منه وهو الكل اذ تعين ذلک الفرد تعين المبهم فليس هذا تاثيم المبهم من حيث انه مبهم بل تاثيم المبهم من حيث انه معين وهذا معقول بلا مرية. قوله ﴿لانه لاينافي التحصيل آه﴾ اى لان هذا الابهام لا ينافي تحصيل المبهم اى تعينه لان الابهام باعتبار المفهوم وهو مجموع ما وتعينه باعتبار المصداق اذ المراد منه عند التاثيم المجموع المعين اعني الكل. قوله ﴿فتفكر﴾ لعله اشارة الى ما في الحاشية رقم -١- ص:٢٩. من الاعتراضين حاصل الاول ان البعض المبهم له افراد كما عرفت في اربعة رجال حضروا صلوة الجنازة فاذا

اريد من البعض المبهم كلواحد من افراده اعني المجموعات الثلاثة المعينة مثلا فالوجوب على الكل وهو مذهب الجمهور وان اريد فرد مبهم من هذه الافراد الثلاثة كما يقتضيه الوجوب على البعض المبهم فانه يقتضي تاثيم الفرد المبهم لا تاثيم فرد معين منه فهو تاثيم المبهم وهو محال كما عرفت. والله اعلم.

والثاني: ان تاثيم المبهم اللازم من الوجوب على المبهم باطل وان كان بتاثيم فرد معين منه لان العقاب اما على البعض المبهم من حيث الابهام وقد مر أنه محال واما على بعض معين من مشاهدي صلوة الجنازة مثلا وهو ايضا غير صحيح اذ لا اولوية لذلک البعض على الغير واما على الكل اى كل فرد مع الوجوب على البعض فهو ظلم لان لكل احد العذر بان الوجوب انما هو على البعض فعذب سوائي ولو قيل في دفع الشق الثالث ان الوجوب وان كان على البعض لكن يعذب الكل لعدم اولوية البعض على بعض آخر يقال له ان العذاب ليس باولى من العفو بل العفو اولى لما ورد في الحديث القدسي ان رحمتي سبقت غضبي او كما قال عليه السلام. والله اعلم.

قوله ﴿وثالثا قال الله تعالى فلو لا نفر... الآية﴾ اى قال الامام واتباعه في الاستدلال ان الانذار والتفقه واجبان على الكفاية كما يدل عليه كلمة ،،لولا،، فانها حرف التنديم واللوم اذا دخل على الماضي ويلزم من التنديم ان الفعل مقصود بالوقوع فيفهم الوجوب سيما اذا كان التنديم من الله تعالى وقد صرح في الآية بوجوبهما على طائفة منكرة التي هى بعض مبهم من فرقة عظيمة لان التنوين في الطائفة للتنكير وفي الفرقة للتعظيم وكلمة من للتبعيض فصار الوجوب على بعض مبهم ومعنى الآية فهلا خرج طائفة من كل قوم ليتفقهوا في الدين اى ليتعلموا احكام الشرع ولينذروا اى يخوف الفرقة القليلة العالمة قومهم اى الطائفة العظيمة اذا رجعوا اليهم اى الطائفة العالمة الى الطائفة العظيمة وللآية معنى آخر ايضا وهذا التفسير كفاية كذا قال مولانا واستاذنا نورالله مرقده.

قوله ﴿قلنا مؤول بالسقوط آه﴾ حاصل الجواب انه ليس المقصود من الآية بيان ابتداء الوجوب بل المقصود منه بيان ان فعل طائفة من الفرقة مسقطة للوجوب عن الجميع وانما

اختار التاويل جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب على الجميع وبين هذا. والله اعلم. قوله ﴿ثم في التحرير يشكل آه﴾ هذا اعتراض على كلا المذهبين من الوجوب على الكل والوجوب على البعض حيث اتفقا على انه يسقط بفعل البعض اورده الشيخ ابن همام (رحمه الله) في كتابه المسمى بالتحرير حاصله ان صلوة الجنازة واجبة على الكفاية وقد قلتم انه يسقط بفعل البغض اى البعض مما وجب عليهم مع انها تسقط بفعل الصبي العاقل بصلوة الجنازة ولاوجوب عليه مع ان الواجب لايسقط الا باحد الامور الثلاثة اما باداء من وجب عليه وههنا كما ترى او بانتفاء علة الوجوب ولا انتفاء لان العلة تعظيم اسلام الميت وهو يحصل بتعظيم البالغ ودعائه وتعظيم الصبي ودعائه ليس كذلك او بنسخ وهو ايضا منتف.

قوله ﴿اقول لا اشكال آه﴾ حاصل الجواب ان المقصود في الكفائي وجود الفعل كما مر فاذا وجد ممن لا وجوب عليه يسقط الوجوب ايضا لحصول المقصود كما في حقوق العباد من سقوط الدين باداء المتبرع اذ المقصود وصول الدين الى الدائن وقد وجد فسقط عن ذمة المديون لحصول المقصود فكذلك ههنا سقط الوجوب بالاداء لحصول المقصود. والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم –٥– ص:٢٩. واورد عليه ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية آه حاصله ان قياس اداء الواجب الكفائي بفعل الصبي على سقوط الدين باداء المتبرع لايدفع الاشكال لانه قياس مع الفارق لما بين الحقوق من التفاوت في الاحكام كما لايخفى فلا يصح القياس ولايفيد. قوله فيها: واجاب عنه بعض الاكابر بانه ربما آه حاصل الجواب ان هذا ليس قياسا مع الفارق اذ هو ما لا يكون بين المقيس والمقيس عليه علة مشتركة وهذا ليس كذلك بل بينهما علة مشتركة وهو ان المقصود من ايجاب الشئ قد يكون خروج الفعل المقصود منه الى الوجود مطلقا فان وجد بنفسه او باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب وهذه العلة كما انه موجود في حقوق العباد كما في مسئلة الدين فان المقصود من ايجاب اداء الدين

على المديون وصول الدين الى الدائن مطلقا فان وجد دائن مال المديون بقدر دينه من غير اذنه او ادى الدين المتبرع يسقط عن ذمة المديون كذلک هى موجودة في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المكلف بذات الفعل لعدم الحسن فيه لذاته بل لاجل وقوع المصلحة الحسنة كما في وجوب الجهاد فلو وقع المصلحة بنفسها بان اسلم الكفرة او ماتوا جميعا او اقتتلوا في مابينهم فقتلوا جميعا يسقط وجوب الجهاد المتعارف عن الذمة وكذلک المقصود من صلوة الجنازة وقوع مصلحة تعظيم اسلام الميت دون اتعاب المكلف وقد وجد ذلک من الصبي و

كذلک المقصود من غسل الميت وجود الفعل دون اتعاب المكلف فلذلک سقط الوجوب عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين عند شهادة حنظلة (رضى الله عنه) جنبا بغسل الملائكة اياه، لحصول المقصود وان كان من غير المكلف. قوله فيها: وبهذا ظهر آه حاصله ان النزاع بين قائلي الوجوب على الكل و بين قائليه على البعض المبهم نزاع لفظي بالنظر الى المقصود وان كان حقيقيا بالنظر الى تصوير مذهب كل فريق لان مقصود الفريق الاول تاثيم الكل عند ترک الكل وهو مقصود قائلي الوجوب على البعض المبهم لما عرفت من مذهبهم من ان التاثيم عندهم للكل بترک البعض وايضا المقصود من الوجوب على الكل تكليفهم عليه حتى يحصل المقصود وان كان بفعل البعض او يسقط الوجوب بسقوط علته الاول كصلوة الجنازة والثاني كسقوط الجهاد بموت الكفرة او اسلامهم وهذا هو المقصود من الوجوب على البعض كما لايخفى. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم – ٦– ساقط فانه قياس مع الفارق آه هذا سهو والصحيح قياسه على سقوط الدين ساقط لانه قياس مع الفارق ووجهه ان المطلوب في الدين ايصال المال الى صاحبه وذلک حاصل باداء المتبرع والمديون كليهما واما دعاء البالغ لكمال عقله والتفاته الى دعائه وتوجهه الى جناب الحق عند الدعاء مع طلبه سبحانه وتعالى عنه ليس كدعاء الصبي لعدم هذه الصفات فيه. قوله فيها: فافهم. لعله يكون اشارة الى الجواب بان المقصود في الواجب الكفالي انما هو وجود الفعل مطلقا كما عرفت وهو

حاصل من الصبي العاقل لعقله دون التعبد واتعاب المكلف عليه لذاته وهذه الصفات مرعية في التعبد وتوجه الايجاب الى مكلف دون وجود الفعل مطلقا الا ترى ان اداء المديون مغائر عن اداء المتبرع لان في الاول خروج عن عهدة التكليف بخلاف الثاني وايضا للاول ثواب الاتيان بالواجب وللثاني ثواب تبرعه و بينهما بون بعيد لكن هذه الامور راجعة الى التعبد وتوجه الايجاب اليه لا الى ما هو المقصود من وجوب الدين عليه لكن هذا عند الشافعية كما صرح به واما عند الحنفية فليس المقصود منه وجود الفعل و حصوله مطلقا بل حصوله حصولا كاملا الذي هو من البالغ الكامل العقل صاحب التفات الى دعائه و توجه الى جنابه تعالى مكلف به عن الله تعالى فلذا لايسقط عندهم بفعل الصبي والمجنون. والله اعلم.

قوله ﴿ايجاب امر من الامور المعلومة آه﴾ هذا بيان الاختلاف في المكلف به الذي هو الفعل لكن فيما ورد فيه الامر مرددا كالمكلف به في كفارة اليمين والسابق كان اختلافا في المكلف الذي هو العبد لكن اذا كان مكلفا بالفعل الذي يكون المقصود منه حصوله ووجوده دون التعبد به المسمى بالواجب الكفائي وحاصل الكلام ان ايجاب امر واحد مبهم من امور معلومة صحيح وجائز عند جمهور الفقهاء والاشاعرة لعدم المانع منه عقلا كما سيجئ و واقع من الشارع كخصال كفارة اليمين في قوله تعالى ((فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة.. الآية)) فالواجب من الشارع واحد مبهم بقرينة كلمة او لانها للتخيير و يسمى ذلك الامر الواجب من الامور المعلومة بالواجب المخير اى المخير فيه لاختيار المكلف في تعين ذلك الامر من الامور المعلومة وهذا مذهب الجمهور على خلاف ما قالوا في الواجب الكفائي وبفعل كلواحد منها يخرج عن عهدة التكليف. قوله ﴿وقيل ايجاب بالجميع و يسقط بفعل البعض آه﴾ هذا ما قالوا في الواجب الكفائي فعند هذا القائل الواجب كلواحد من الامور الثلاثة ولكن يسقط بفعل البعض منها ولما يتوهم انه لا فائدة لهذا الاختلاف

لان الواجب سواء كان الجميع او واحد منه يخرج عن عهدة التكليف بفعل بعض منها دفعه بقوله فلو اتى بالجميع يستحق ثواب واجبات كما في الواجب الكفائي حيث لو اتى الكل هناک يستحق الكل ثواب اداء الواجب بخلاف ما اذا كان الواجب واحدا منها فانه لو اتى بالكل يستحق ثواب واحد. والله اعلم. لكن يرد عليه ايرادان. الاول: ان الوجوب لما تعلق بكل فعل من الافعال الثلاثة فترک واحد منها ترک للواجب وترک الواجب يقتضي العقاب كما عرفت من تعريف الواجب فيكون تارک امر واحد منها عاصيا ومستحقا للعقاب ولم يقل به احد والثاني ما ذكره المصنف (رحمه الله). بقوله ﴿اقول ذلک فرع جواز اجتماع الجميع آه﴾ حاصل هذا الايراد ان القول بايجاب الجميع انما يصح لو جاز اجتماع الجميع لان وجوب الكل يستلزم اجتماع الكل مع انه قد لايجوز كنصب احد المستعدين للامارة الكبرى وهي رياسة الدولة فانه واجب مخير على الخلق لان نصب الامام فرض كفائي لتوقف بعض شعائر الاسلام و امن الناس عليه ونصب الكل حرام فالواجب نصب واحد منهم فلا يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم، فالقول بانه ايجاب بالجميع باطل. والله اعلم. قوله ﴿مما لم يشتهر قائله آه﴾ لما نسب احتمال الايجاب بالجميع صاحب المنهاج الى المعتزلة بين المصنف ههنا انه مذهب غير مشهور من المعتزلة حيث نفى في المتن الشهرة من قائله واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لايجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولايثاب الا على فعل واجب واحد عند اتيان بالجميع ولايعاقب الا على ترک واجب واحد عند ترک الكل وهذا كالمذهب الاول ثم ما في الحاشية من قوله وايها فعل يخرج آه سهو قلم والصحيح و بايها فعل يخرج. وقوله فيها: فعل واجب واحد وتر آه هذا سهو والصحيح فعل واجب واحدا وتركه آه.

قوله ﴿وقيل معين عنده تعالى وهو بالفعل فيختلف آه﴾ حاصله انه ليس الواجب الجميع ولا واحد مبهم بل الواجب امر معين عنده تعالى من الامور المعلومة ولكن مبهم

عندنا والتعين عندنا يحصل بالعمل فمن عمل في خصال الكفارة بالاطعام فهو معين عنده تعالى سابقا بانه واجب على هذا الشخص ولا علم لنا بوجوبه على هذا الشخص الا بعمله ومن عمل بالكسوة فهو متعين وجوبه على هذا الشخص عنده تعالى ولا علم لنا الا بفعل ذلک الشخص فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين باختلاف افعالهم وهذا القول يسمى قول التراحم، لان المعتزلة يروونه عن الاشاعرة والاشاعرة يروونه عن المعتزلة.

قوله ﴿ورد بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل آه﴾ تصوير الرد على ما في الحاشية ان الوجوب معناه طلب الفعل حتما ولاشک ان الطلب يكون قبل الفعل المطلوب حتى يحصل الامتثال اذ هو عبارة عن الاتيان بالفعل من حيث انه واجب فيجب ان يكون الوجوب قبل الفعل والواجب لما كان الفعل المعين عنده تعالى كما عرفت يلزم ان يكون الوجوب مؤخرا عن الفعل لان الوجوب في الواجب المعين انما هو بعد التعين والتعين وانكان في علم الباري تعالى لكنه فرع لوجود الفعل لان العلم تابع للمعلوم فيحصل الوجوب بعد الفعل وهو كما ترى. ويمكن الجواب من قبل هذا المذهب بان الواجب معين عنده تعالى ونسلم ان الوجوب في المعين يكون بعد التعين لكن لانسلم ان التعين في علمه تعالى يقتضي الوجود الخارجي بل الوجود العلمي لان لكل فاعل قبل صدور الفعل لا بد من العلم عليه لئلا يلزم التوجه الى مجهول وهذا العلم لا يقتضي الوجود الخارجي لانه معدوم حينئذ كما لايخفى بل الوجود الذهني. والله اعلم

قوله﴿وقيل معين لايختلف آه﴾ حاصله ان الواجب على كل شخص امر معين من الامور المعلومة عنده تعالى غير معين عند العبد كما فيما سبق لكن عند هذا القائل لا يختلف الواجب لانه ان عمل بما وجب عليه المعين في علمه تعالى فبها وان فعل اخر يسقط به الواجب المعين عنده تعالى و يرد عليه ان تعينه عند الله غير مفيد للعبد على هذا التقدير بل يضره لان اتيانه بما سوى ذلک المعين حينئذ لا يسمى الامتثال لما مر من ان الامتثال عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب ولاشک انه عند الاتيان به

ان الآتي بكل واحد منها ممتثل بالاتفاق بخلاف ما اذا كان الواجب واحدا غير معين فان مفهوم الواحد من الامور المعلومة مفهوم كلي له تحقق في ضمن كل منها والآتي بكل واحد منها آت بالكلي حقيقة كما لايخفى. والله اعلم.

قوله ﴿لنا الجواز عقلا آه﴾ حاصله ان ايجاب واحد مبهم من الامور المعلومة جائز من حيث العقل لان لذلك المبهم تحقق في ضمن كل واحد من الامور المعينة فمن ايجابه لايلزم المحال حتى يخالف العقل وايضا يجوز تخيير الآمر للمامور في امور معدودة معينة للتسهيل كما ههنا. والله اعلم. قوله ﴿والنص دل عليه آه﴾ اى النص الوارد في كفارة اليمين المذكور بكلمة او يدل على ايجاب الواحد مبهما لان كلمة او موضوعة لاحد الشيئين اوالأشياء لا على التعين فوجب حمل النص على مدلوله بدون التاويل لعدم تعذر الحقيقة. والله اعلم.

قوله ﴿قالوا في نفى التخيير آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم –١٥– اشارة الى ان في هذه المذاهب لاتخيير اصلا آه اى في مذهب من يقول بايجاب الجميع ومن يقول بايجاب معين مختلف فالمراد من الجميع ما فوق الواحد ووجه الاشارة انهم عبروا عن مدعاهم بنفى التخيير لا بايجاب الجميع فيعلم منه ان لا تخير في مذهبهم والا فكيف ينفي ما هو مذهبه. قوله فيها: بخلاف المذهبين الباقين آه اى الاول والرابع لان في الاول تخيير في الفعل وفي الثاني تخيير في الاسقاط. قوله فيها: فارجاع الكل الى نفى التخيير آه هذا رد على ما في شرح المختصر للقاضي عضدالدين ان الثلاثة الاخيرة اعني ايجاب الجميع والمعين المختلف والمعين الغير المختلف راجعة الى نفى التخيير. وحاصل الرد ان ارجاع الكل الى نفى التخيير لايخفى ما فيه اى لا يصح لان في الرابع تخيير بحسب الاسقاط فكيف يصح الرجع. قوله فيها: وفيه ما فيه آه اشارة الى تصحيح ما في شرح المختصر و دفع ما يرد عليه من ان التخيير المعتبر ايجابا او سلبا انما هو التخيير في الفعل دون التخيير في الاسقاط والا لم يصح قوله قالوا في نفى التخيير آه لان في هذا القول وان كان ايجاب الجميع لكن

فيه ايضا تخيير في الاسقاط كما لا يخفى فالمراد من التخيير في قوله قالوا في نفي التخيير آه التخيير على الوجه المذكور في المذهب الاول اعني ما يجب على المكلف واحد مبهم من الاشياء المعلومة و يفوض تعينه الى اختياره المسمى بالتخيير في الفعل و بهذا المعنى لا تخيير في المذاهب الثلاثة الاخيرة كما لايخفى. والله اعلم. قوله ﴿غير المعين مجهول فيستحيل وقوعه آه﴾ حاصله ان الواحد المبهم مجهول والمجهول يستحيل وقوعه لانه لا يمكن التوجه اليه فضلا عن وقوعه وما يستحيل وقوعه لايصح التكليف به لانه تكليف بالمحال. قوله ﴿قلنا انه معلوم من حيث انه واجب آه﴾ حاصل الجواب ان المجهول الذي يستحيل وقوعه انما هو المجهول المطلق لامتناع التوجه اليه وههنا ليس كذلك بل مجهول من حيث المصداق و معلوم باعتبار المفهوم الكلي اعني الواحد من الامور الثلاثة المعينة المذكورة في الآية وهذا المفهوم يصدق على كل فرد من الثلاثة على سبيل البدل فكل منها معلوم من وجه اعني بمرأتية المفهوم الكلي و بهذا الاعتبار واجب، و مجهول من وجه اعني باعتبار ذاته ومصداقه نعم لو كان ذلك الواحد غير معين في الذهن او كلف احد بايقاعه في الخارج غير معين لكان التكليف به تكليفا بالمحال مع انه ليس كذلك الاول كما عرفت من انه معلوم بمفهوم كلي والثاني لما ذكره ان المبهم يقع بوقوع كل من الثلاثة المعينة فعلم ان ما هو الواقع معين لكن لا من حيث هو بل من اجل أنه يتحقق المبهم بتحققه. والله اعلم.

قال المحشي في حاشية رقم – ١٦– اقول هذ مجهول بالواجب المحتم آه هذا سهو والصحيح اقول هذا منقوض بالواجب المحتم. وحاصل النقض ان في الواجب المحتم اى الغير المخير كصلوة الظهر مثلا ايضا كلي وهو صلوة الظهر والفراد عشرة مثلا باعتبار اجزاء الوقت اذ يسع في وقت الظهر عشر صلوات بلا مرية والواجب منها واحد اى واحد كان وهو معلوم باعتبار المفهوم اعني صلوة الظهر ومجهول باعتبار المصداق مع انه مكلف به بالاتفاق فكيف يصح ان غير المعين مستحيل الوقوع فلا يكلف به وايضا

اضمحل الفرق بين المخير وغير المخير وهو كما ترى واجاب عنه علامة غبرگي (رحمه الله تعالى) بوجهين. الاول: ان الكلي في الواجب المحتم يصدق على الأفراد على سبيل الانفراد والاجتماع. اما الاول: فظاهر. واما الثاني: فكما إذا إجتمع الرجل جميع أفرادها الاحتمالية الثابتة باعتبار الاجزاء بان يستوعب جميع الوقت بالصلوة يقال لها صلوة الظهر لان افرادها متفقة الحقيقة وانكانت متغيرة باعتبار الاوقات بخلاف الواجب المخير فان افراده متباينة فلا يصدق عليها الا بطريق البدلية ولهذا لو اتى بجميع خصال الكفارة لايقال للجميع واجب. والثاني: ان المطلوب من الشارع في المحتم الكلي الطبعي باعتبار وجوده في فرد ما وفي المخير فيه هو فرد ما لكن باعتبار ملاحظته بمفهوم كلي اعني واحد من الثلاثة. والله اعلم.

قوله ﴿غير معين في الخارج آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم -١- ص:٣٠. ليس مجهولا مطلقا لانه معين في الذهن باعتبار المفهوم الكلي. قوله فيها: ولا من الوجه المطلوب وجوده آه لانه ليس المطلوب وجوده غير معين بل وجوده في ضمن وجود الواحد من الامور المعينة اى واحد كان. والله اعلم. قوله فيها: ما صدق عليه بوجه وهو ذاته وشخصه قوله فيها:دون وجه آه وهو كونه واحد من الامور المعينة. قوله فيها: فلا يلزم الجهالة آه اى فلذلک لايلزم الجهالة والله اعلم. قوله ﴿وثانيا كون الواجب احدهما والتخيير فيه آه﴾ هذا دليل ثان للقائلين بايجاب الجميع حاصله ان على مذهبكم يلزم اجتماع النقيضين فهو باطل والمستلزم للباطل باطل. تحقيقه ان الواجب عندكم انما هو الواحد من الامور المعينة مع ان هذا الواجب واجب مخير فيلزم التخيير فيه وهو يقتضي التعدد ولا تعدد في الواحد فيتنافيان وايضا مقتضى الوجوب عدم جواز الترک والتخيير فيه يقتضي جواز الترک كما تقول صل او كل الخبز فيجوز للمكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخيير. قوله ﴿قلنا الواجب المبهم آه﴾ هذا جواب الدليل الثاني بان الواجب انما هو المبهم اعني المفهوم الكلي الذي هو مفهوم الاحد من الامور

المعينة ولا تخيير فيه ولايجوز تركه بان لا يأتي بواحد منها اصلا والمخير فيه انما هو المتعينات اعني الامور الثلاثة فالتعدد وجواز الترک فيه متحقق اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الواجب لما كان واحدا مبهما فاى الثلاثة فعلت جاز لک ترک الباقي واى اثنين تركت وجب عليک الثالث فليس شئ معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترک على التعيين او بالوجوب على التعين بل كلواحد يصلح على البدل لهذا تارة و بذلک اخرى وهذا معنى جواز الترک في الواجب المخير فقد علم ان محل التخيير غير محل الوجوب فارتفع التناقض لاختلاف الموضوع. والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم –٣– ص:٣٠. قلنا اولا منقوص بمذهبكم آه هذا رد على دليل ثان لهم بان مذهبكم اعني ايجاب الجميع ايضا باطل لانه مستلزم لاجتماع النقيضين وذلک لان جميع الافراد واجب عندكم والتخيير ايضا في ذلک الافراد وقد مر ان مقتضى الوجوب عدم جواز الترک ومقتضى التخيير جواز الترک وهما متناقضان لان محل التخيير والوجوب واحد ظاهرا.

قوله فيها: وثانيا لا نسلم ان الواجب لو كان احدها آه هذا ايضا رد على دليلهم وحاصله ما ذكره في المتن من ان التخيير في الواجب المخير ليس سببا على الاطلاق لعدم كون الواحد واجبا حتى يجتمع النقيضان بل انما يلزم سببيته لذلک لو كان محل التخيير والوجوب واحدا وهو ممنوع لما عرفت من ان الواجب هو المبهم والمخير فيه المتعينات فلا منافات وما قال في الحاشية. ليس الواجب هو المبهم آه سهو، والصحيح لان الواجب هو المبهم. قوله ﴿كوجوب احد النقيضين مع امكان كل منهما آه﴾ فان احد النقيضين مبهما واجب لاستحالة ارتفاع النقيضين وكل واحد منهما معينا ممكن وجائز امكانا ذاتيا.

قال المحشي في حاشية رقم –٥– واورد عليه بأن الواجب ما يكون آه هذا رد على المذهب الاول، بانا لا نسلم ان الواجب هو الواحد المبهم لأن الواجب هو ما يكون مطلوبا من الشارع بالايقاع، ولاشک انه المعين لان المبهم لا يمكن ايقاعه، فيكون الواجب هو المعين، والمخير فيه ايضا هو المعين فاجتمع النقيضان. قوله فيها: واجيب بأن الواجب ما يكون آه حاصل الجواب: ان هذا انما يرد لو كان المطلوب في الواجب ايقاعه

بنفسه فقط، وليس كذلک بل الواجب ما يكون مطلوبا بالايقاع مطلقا سواء كان بنفسه كما في المتعين او باعتبار فرد منه كما في المخير فان المبهم يمكن ايقاعه باعتبار فرده ولا اجتماع للنقيضين لما عرفت من تغائر المحل. ثم قال فيها: ورد بأن حكم الفرد ثابت للطبيعة آه حاصل الرد: ان التناقض موجود لأن الواحد المبهم كلي مأخوذ باعتبار مطلق الشئ وهو ما يكون الاطلاق فيه وصف الملاحظة لا يتعلق بالكلي، لا في اللحاظ ولا في الملحوظ، فهو عين الفرد وحكمه حكم الفرد، كما مر في صدر الكتاب، وهذا معنى ما قال ان حكم الفرد ثابت للطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر من ذلک الفرد لأن المراد من الطبيعة الكلي ومن الحيثية وصف الاطلاق الذي هو قيد الملاحظة ههنا، ومن قوله مع قطع النظر عن ذلک آه، ان ذلک الحكم ثابت له مطلقا. اى: في كل فرد له لا في ضمن هذا الفرد فقط، كما هو متقضى الشئ المطلق فان حكم الفرد يثبت له لكن في ضمن الفرد الذي يتحقق هو فيه لا مطلقا، ولاشک ان التخيير حكم الفرد المعين فيثبت للواحد المبهم الذي هو واجب ايضا لما ذكرنا فاجتمع النقيضان. قوله فيها: واجيب عنه اولا ان محلها آه حاصل هذا الجواب ان المحلين متغائران بحسب الدقيق من النظر، فان محل الوجوب المطلق مع قطع النظر عن المعين ومحل التخيير المعين مع قطع النظر عن تحقق المطلق بتحققه. والله اعلم. قوله فيها: وثانيا ان الشرط التناقض بين الجملتين آه حاصله انک قد عرفت في المنطق ان التناقض انما يتحقق في المحصورتين وههنا يحصل قضيتان مهملتان فلا تناقض، القضية الاولى قوله الواحد المبهم واجب، وهذا كقوله الانسان كاتب. والثانية: الواحد المعين مخير وهذا ايضا كقوله الانسان كاتب. والله اعلم.

قوله ﴿والثالث الوجوب بالجميع في المخير آه﴾ هذا دليل ثالث للمعتزلة على نفي التخيير حاصله ان الوجوب في المخير تتعلق بالجميع قياسا على الوجوب بالجميع في الكفائي على ما هو المختار عند الجمهور من ان الوجوب يتعلق بكلواحد و يسقط بفعل البعض والجامع المشترک بينهما هو ان المتقضي للوجوب فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم فان المصلحة في الكفائي حصول الفعل ووجوده وهو حاصل بالمبهم

والمصلحة في المخير هو فراغ الذمة وهو حاصل ايضا بالواحد المبهم من الامور ولما اقتضت المصلحة في الكفائي تعلق الوجوب بالجميع ينبغي ان تقتضي في المخير ايضا كذلک. قوله ﴿قلنا تاثيم واحد لا بعينه غير معقول آه﴾ حاصل الجواب: ان قياس الواجب المخير على الواجب الكفائي قياس مع الفارق لان الجامع اعني حصول المصلحة بواحد مبهم انما يقتضي ظاهرا تعلق الوجوب بالواحد المبهم لا بالجميع لكن لما انضم في الاصل مع الجامع المذكور الضرورة الداعية الى مخالفة الظاهر وهى ان وجوب المبهم يقتضي تاثيم المبهم وهو غير معقول تعلق الوجوب بالجميع وهذه الضرورة ليست موجودة في الفرع اعني في الواجب المخير اذ يلزم فيه تأثيم الشخص المعين بترک المبهم وهو معقول فبقى المقتضي فيه على ظاهره اعني تعلق الوجوب بواحد مبهم.

قوله ﴿قالوا علم ما يفعله فهو الواجب آه﴾ هذا دليل المذهب الثالث من المعتزلة القائلة بأن الواجب احد الامور المتعين عند الله لا عندنا بل عندنا يتعين بالفعل فيختلف. وحاصل دليلهم ان الواجب تعالى الآمر عالم بالجميع فيعلم ما يفعله المكلف بأنه يقع ويعلم ما لا يفعله بأنه لايقع فالواجب هو المفعول لامتناع ايجاب ما علم عدم وقوعه وذلک المفعول كان غير معين عند العبد قبل الفعل بل يتعين بالفعل فلو اطعم زيد وحرر عمر فالاول واجب على الاول والثاني على الثاني فاختلف. قوله ﴿لكونه احدها لا بخصوصه﴾ حاصل الجواب انا نسلم ان الواجب هو ما يفعله العبد لكن ليس وجوبه بخصوصه. اى: بأن الاطعام او التحرير المفعولين مثلا متعينان بالايجاب عند الله تعالى بل وجوبه لاجل انه احد هذه الامور الثلاثة وذلک الاحد هو الواجب عنده تعالى المفهوم من الآية المذكورة بكلمة او الدالة على التخيير، كما مر. والله اعلم. قال المحشي في حاشية رقم – ٧– قال في المنهية اقول يلزم منه انه آه هذا رد آخر على هذا المذهب حاصله ان المفهوم من كلامكم ان الواجب عندكم هو المفعول فيلزم منه ان المكلف لولم يفعل شيئا لم يوجد الوجوب وذلک باطل بالاتفاق. قوله فيها: إلا ان يقال المعنى لو فعل آه هذا

جواب الرد المذكور حاصله ان ليس المراد من العلم بالمفعول العلم التنجيزي، الذي يقتضي وجوده فلو لم يوجد المفعول لم يوجد العلم لعدم متعلقه-فلم يوجد الوجوب وهو كما ترى بل المراد من العلم التعليقي بمعنى انه لو فعل علم لفعل ذلک الشی وعدم وجود الشرط لايقدح في العلم التعليقي فيعلم الموجود والمعدوم و بعد وجود العلم كذلک يتحقق الوجوب ايضا. والله اعلم. قوله فيها: ولا يخفى ما فيه آه هذا تضعيف للجواب المذكور عن الرد عليهم حاصل التضعيف والله اعلم ان العلم بالمعنى المذكور لا يقتضي الوجوب والا لزم نقض ما قلتم من ان الواجب هو المفعول لامتناع ايجاب ما علم عدم وقوعه لان العلم بالمعنى المذكور شامل للمعدوم كما عرفت والمعدوم معلوم له تعالى عدم وقوعه فكيف يوجبه لما مر من الامتناع المذكور واذ لم يوجد الايجاب في ذلک الصورة انعدم الوجوب وهو كما ترى فالرد عليهم صحيح وايضا القول بامتناع ايجاب ما علم عدم وقوعه باطل كما في البيضاوي في تفسير قوله تعالى ((ان الذين كفروا سواء عليهم.. الآية)) والله اعلم. قوله ﴿قالوا ولايجب ان يعلم الامر آه﴾ هذا الدليل الاول للمذهب الرابع القائل بأن الواجب هو الواحد المعين عنده تعالى ولا يكون مختلفا بالنسبة الى العباد حاصل الدليل ان الآمر بالواجب انما هو الله تعالى والوجوب مشتمل على الطلب كما عرفت وطلب الشيء لا يمكن بدون العلم به فلا بد من ان يكون الآمر عالما بالواجب والعلم بالشيء يستلزم تعين ذلک الشیء للعالم فيكون معينا عنده تعالى غير معين للعبد. قوله ﴿يعلم حسب ما اوجبه آه﴾ حاصل الجواب ان العلم يكون موافقا للمعلوم لكونه تابعا له والمعلوم ههنا كلي اعني مفهوم الواحد من الامور المتعينة لانه الواجب فيكون العلم به ايضا كليا اى باعتبار كونه واحدا من الامور ولاشک ان المستلزم لتعين الخاص و تميزه انما هو العلم الشخصي لا العلم الكلي والموجود ههنا الثاني فلا تعين كذلک عنده تعالى ايضا. والله اعلم. قوله ﴿وثانيا لو اتى بالكل آه﴾ هذا دليل ثان للمذهب الرابع وحاصله ان المكلف لو اتى بالجميع فاما ان يكون الامتثال

بالمجموع او بكلواحد او بواحد لا بعينه او بواحد معين والاحتمال الاول باطل لان الامتثال في الواجب انما يكون باداء ذلک الواجب فلو كان المكلف ممتثلا بالمجموع لكان المجموع هو الواجب وقد تبين بطلانه فيما سبق وكذا الاحتمال الثاني فانه يلزم في الصورة المذكورة تعدد العلة التامة على معلول واحد فلذلک لان الامتثال امر واحد يحصل بكلواحد فيكون كلواحد علة له والتعدد ممنوع لأنه يرجع الى تحصيل الحاصل وكذا الاحتمال الثالث لان الواحد الغير المعين لا يمكن وجوده في الخارج والآمر انما يطلب من المكلف ايقاع الواجب في الخارج واذا لم يمكن ايقاعه لا يحصل مطلوبه فلا فائدة في الامر وهو كما ترى فبقى الاحتمال الرابع وهو حصول الامتثال بواحد بعينه فيكون هو الواجب وهو المطلوب. قوله ﴿اقول لايلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل آه﴾ هذا جواب عن دليلهم باختيار الشق الاول وهو ان الامتثال بالكل في الصورة المذكورة لكن لا بان الكل علة تامة مستقلة للامتثال حتى يلزم وجوب المجموع بل العلة حقيقة و مستقلا انما هو اداء واحد من الكل لكن اداء الواحد متحقق في ضمن اداء الكل فيكون اداء الكل علة تامة تبعا وبدلا عن العلة الحقيقية المستقلة لتضمنه العلة الحقيقية اعني اداء الواحد واذا كان كذلک فلا يلزم من الامتثال بالكل وجوب الكل.

قوله في حاشية ١٠– لم يكن آه الصحيح لم يمكن. قوله في ١٢– لان ذلک آه الصحيح لا ان ذلک. قوله فيها: ولذا لزم آه الصحيح والا لزم. والله اعلم.

قوله ﴿الا ترى ان عدم الجزاء آه﴾ حاصله ان الشى اذا كان مركبا من الجزئين فانتفاء احد الجزئين علة تامة مستقلة لانتفاء الكل واذا انتفى الجزآن فهذا الانتفاء ايضا علة تامة لكن تبعا لانه متضمن للعلة الحقيقية المستقلة اعني انتفاء الواحد. قوله ﴿واجاب في المنهاج بان الامتثال بكل وتلک معرفات﴾ هذا جواب باختيار الشق الثاني بان الامتثال بكل واحد ولا يلزم تعدد العلل التامة لان تلک الامور ليست عللا حقيقية للامتثال بل علامات على تاثير المؤثر الحقيقي اعني الواجب الموجود فاذا كلواحد علامة

على تاثيره تعالى في اجاد الامتثال فلا يلزم تعدد العلل التامة بل تعدد العلامات. واللہ اعلم.

قوله ﴿وفيه نظر ظاهر﴾ قال مولانا بحر العلوم ان لهذه المعرفات مشابهة بالعلل العقلية لان الشرع جعل كلواحد منها علة يحصل به وجود الامتثال وفراغ الذمة فيلزم من امتناع التعدد فيها امتناع التعدد ههنا وقال استاذنا علامة غبرگي نوراللہ مرقده ان قيل المراد من المعرفات العلل الشرعية ولاشك في تعدد العلل الشرعية لحكم واحد كالكتاب والسنة والاجماع قلنا علة الإمتثال علة لوجوده لا لاثباته والتعدد يجوز في العلل المثبتة للحكم لا في علل الوجود انتهى. و ايضا لا تعدد في الاثبات لان المثبت هوالكتاب فقط والاجماع والسنة والقياس كواشف كما قد مر. واللہ اعلم.

قوله ﴿تقسيم الوقت في الموقت آه﴾ اعلم ان الواجب ان كان لادائه وقت مقدر له شرعا بحيث يفوت بفواته فهو الموقت كالصلوٰة والا فمطلق كالزكات فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها وقت مقدر بحيث يفوت بفواته ثم الموقت باعتبار الوقت على ثلاثة اقسام قسم يكون الوقت ظرفا للمؤدى وقسم يكون معيارا له وقسم يكون مشكلا بوجه يشبه الظرف وبوجه يشبه المعيار و سيجئ. فقوله تقسيم الوقت في الموقت اى تقسيم وقت الواجب الموقت ظاهر في تقسيم الوقت والمقصود منه تقسيم الواجب الموقت باعتبار الوقت. قوله ﴿فيسمى ظرفا وموسعا آه﴾ الحاصل ان الوقت انكان فاضلا عن الواجب الموقت بان يمكن ان يؤدى فيه الواجب و يبقى قدر من الوقت يسع فيه اعمالا اخر يسمى هذا الوقت ظرفا وموسعا لوسعته و زيادته على الفعل كوقت الصلوة.

قوله ﴿وهو سبب للوجوب و ظرف للمؤدى آه﴾ اعلم ان وقت الصلوة متصف بصفات ثلاث: السببية، والظرفية، والشرطية. ولما يرد عليه ان بين كلواحد من السبب والشرط و بين الظرف تناف لان الاولين يقتضيان التقدم على المسبب والمشروط

والظرف يقتضي مقارنة المظروف وكذا بين السبب والشرط ايضا تناف لان كونه سببا يقتضي ان يكون مؤثرا وكونه شرطا يقتضي ان لا يكون مؤثرا بل موقوفا عليه للفعل فلا يمكن اتصافه بها اجاب المصنف (رحمه الله) تعالى بان عدم امكان اتصافه بها لو كان الاتصاف المذكور بالنسبة الى شيء واحد وليس كذلک بل الوقت سبب لوجوب الصلوة لان الوجوب يختلف باختلاف الوقت كمالا ونقصانا كما في العصر و ظرف للمؤدى اى نفس الصلوة لكونه فاضلا عنه و شرط لاداء الصلوة الذي هو فعل الفاعل بالمعنى المصدري و مغائر عن الفعل المفعول الذي هو الصلوة نفسها لان اداء الصلوة موقوف على الوقت ولايصح قبل دخوله فلا اشكال. والله اعلم.

فائده: اعلم ان السبب للوجوب حقيقي وظاهري فالحقيقي انما هو الايجاب القديم الذي هو تعلق الكلام النفسي الدال عليه الكلام اللفظي وهو المؤثر فيه حقيقة وظاهري وهو الوقت فهو مؤثر فيه بالنسبة الينا لانه تعالى ربط المسبات بالاسباب الظاهرة كملک المبيع بالشراء وهو في الحقيقة علامة على الوجوب. قوله ﴿وهو الحكم في كل موقت آه﴾ حاصله بيان الفرق بين الاوصاف الثلاثة للوقت بان الشرطية هو الحكم في كل موقت ظرفا كان او معيارا بخلاف السببية والظرفية لعدمهما في الصوم المنذور في يوم الجمعة مثلا كما سيجئ.

قوله ﴿وليس المظروف عين المشروط آه﴾ هذا بيان منشا خطاء المعترض حيث ظن الاتحاد بين المظروف والمشروط فاعترض بان بينهما تناف لان الظرف يكون مقارنا مع المظروف والشرط يكون مقدما على المشروط فرد عليه المصنف (رحمه الله) بقوله وليس المظروف عين المشروط لان المشروط هو الاداء والمظروف هو العمل نفسه والاداء غير المؤدى لان الاداء سبب والمؤدى مرتب عليه والسبب يغائر المسبب. والله اعلم قوله ﴿وما في التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول آه﴾ المقصود منه الرد على ما ذكره ابن الهمام في التحرير وحاصل ما قال في التحرير ان من قال بالتغاير بين المشروط

والمظروف زعم ان الاداء فعل الفاعل الذي هو معنى مصدري وهو غير المؤدى اعني الفعل المفعول الذي هو حاصل بالمصدر فالمؤدى مظروف والاداء مشروط فيغائر المشروط المظروف وهذا الزعم فاسد اذ ليس المراد بالاداء فعل الفاعل بالمعنى المصدري لانه اعتباري لايصلح للمشروطية لانه لاوجود له في الخارج والمشروط لا بد ان يكون موجودا فيه بل المراد به الفعل المفعول الذي فعله الفاعل و اوقعه في الخارج وهو المؤدى الذي كان مظروفا فاتحد المشروط والمظروف وصح الاعتراض وحاصل الرد عليه ان الاداء معنى فعل الفاعل الذي هو معنى مصدري وامر حادث والحادث وانكان اعتباريا غير موجود في الخارج يصلح للمشروطية فهو المشروط والمظروف هو المؤدى فاندفع الاعتراض الا ترى ان امكان الممكن شرط لوجوده المصدري ايضا وهو امر اعتباري وانتزاعي محض وكذلك الفوقية مشروط والوضع المخصوص شرط له ولاشك ان الفوقية امر انتزاعي خارجي كذا قال استاذنا علامة غبركي نورالله مرقده. قوله ﴿و اما ان يساوي فيسمى معيارا آه﴾ هذا بيان القسم الثاني من الموقت وهو ما يكون الوقت غير فاضل عن اداء المامور به و يسمى معيارا ثم هذا القسم على قسمين قسم يكون الوقت المعيار فيه سببا للوجوب كما في صوم رضمان وقسم لا يكون سببا كالنذر المعين.

قوله ﴿كرمضان عين شرعا لفرض الصوم آه﴾ ان بنى الكلام على مذهب شمس الأئمة السرخسي (رحمه الله) كما هو الظاهر من كلام المصنف (رحمه الله) ايضا فالمراد من رمضان في قول المصنف هو شهر رمضان و بيانه ان السبب لوجوب الصوم شهود الشهر عند السرخسي، ويدل عليه النص حيث قال الله تعالى ((فمن شهد منكم الشهر فليصمه... الآية)) وايضا قال الفقهاء ان من كان اهلا لرمضان في اول ليلة و رأى هلال رمضان ثم جن من الليل قبل الاصباح وافاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء غير يوم تلك الليلة فيعلم منه ان السبب هو شهود الشهر لكن يرد عليه ان الظاهر من التقسيم ان الوقت الذي يكون معيارا يكون سببا للوجوب والشهر وان صح كونه سببا للوجوب

لكن التمثيل به للمعيارية لايصح لان المعيار هو النهار فقط لا الشهر كله والنهار وحده ليس بسبب فما هوا لسبب فهو ليس بمضيق ومعيار وما هو معيار فهو ليس بسبب. واجاب عنه المحشي في حاشية رقم –٤– ص:٣١. بقوله: وتوجيه كلام المصنف (رحمه الله) على مختار السرخسي آه حاصله: ان المراد من معيارية الوقت ليس معيارية جميع الوقت الذي هو السبب حتى يرد ما يرد بل معيارية الوقت الذي شرع فيه الواجب وهو النهار وهو سبب للصوم ايضا لكونه من الشهر الذي هو سبب ولا يسع فيه غيره فصار سببا ومعيارا وان بنى الكلام على مذهب فخر الاسلام من ان السبب هو اليوم فالمراد من رمضان في قول المصنف ايام شهر رمضان ولا غبار على المثال حينئذ.

قوله﴿فلم يبق غيره مشروعا آه﴾ وعدم بقاء مشروعية الغير للعقل والنقل اما الاول فلأنا فرضنا ان الوقت معيار وان صوم رمضان مشروع فيه فلو كان غيره مشروعا فيه فأما ان يكون صوم رمضان ايضا مشروعا في ذلك الوقت اولا وعلى كلا التقديرين يلزم خلاف المفروض اما على الاول فلأن حينئذ لم يكن الوقت معيارا بل ظرفا وقد فرضناه معيارا واما على الثاني فلان المفروض كان مشروعية رمضان وقد صار غير مشروع واما الثاني فلقوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان قاله على القاري (رحمه الله) فهذا يدل على عدم مشروعية الغير. والله اعلم. فان قيل: ان تعين الوقت لصوم رمضان لما كان سببا لعدم مشروعية غيره يلزم ان لا يصح الصوم في ايام النحر لتعين الشرع اياها للضيافة والصوم مناف لها مع ان الصوم يصح فيها مع المعصية. قلنا: فرق بين شهر رمضان وايام النحر فان الحديث المذكور يدل على عدم صلاحية شهر رمضان لصوم آخر في حق المقيم لان الوقت فيه لتعين الشرع للفرض الوقتي غير صالح لصوم آخر والوقت داخل في مفهومه فالنهى الوارد في الحديث المذكور لبيان انه غير مشروع اصلا لا ذاتا ولا وصفا والصوم والكان من الافعال الشرعية لكن النهى فيه بمعنى النفى مجازا بخلاف ايام النحر فانها صالحة للصوم باعتبار الذات والنهى الوارد فيه بحديث نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن صيامين صيام يوم الاضحى ويوم

الفطر. رواه الترمذي فهو باعتبار معنى متصل بالوقت وهو الضيافة اذ بالصوم يعرض عنها فلم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا بل هو غير مشروع وصفا كما هو شان النهى عن الافعال الشرعية وما ورد من الحديث فيه بلفظ النفى كما في البخاري لاصوم في يومين فهو بمعنى النهى مجازا لما عرفت ان الوقت صالح للصوم باعتبار الذات كما قال المولوي يعقوب ان صوم يوم النحر حسن في نفسه قبيح لمعنى متصل بالوقت والله اعلم. هكذا ينبغي ان يحقق المقام.

قوله ﴿بل يصح بنية مباتنة آه﴾ كما اذا نوى النفل اوالواجب الآخر كالقضاء والكفارة والمنذور لان الشرع لما عين هذا الوقت لصوم رمضان فتعيين العبد لصوم آخر بنيته لا يمكن ان يعارض التعين الشرعي. والله اعلم. قوله ﴿خلافًا للجمهور آه﴾ اى القول بعدم اشتراط التعين مخالف لقول الجمهور اعني الأئمة الثلاثة فانهم ذهبوا الى اشتراط التعين وقالوا لا يصح صوم رمضان بنية المبائن. قال المحشي في حاشية رقم –٦– قال في المنهية قال ابن الهمام مذهب الجمهور هو الحق لأن آه حاصل دليل ابن الهمام المذكور في المنهية ان اللازم في رمضان من اجل الحديث المتقدم انما هو عدم صحة صوم غير رمضان ولا يلزم من عدم صحة الغير صحة رمضان لأنه عبادة لا بد له من النية لأن الاعمال بالنيات فلا بد لصحة صوم رمضان من نيته وهذا هو التعين. قوله فيها: اقول اذا نفى جهة الخصوص شرعا آه هذا جواب من قبل الاحناف. حاصله: ان الشرع قد نفى عند نية المبائن جهة الخصوص كالنفلية وكونه كفارة و قضاء لا مطلق النية لوجود الفعل بل هو باق و هو ضروري عندنا ايضا وذلک المطلق وان كان نوعا لا شخصا لكن النوع اذا انحصر في فرد واحد كما ههنا في رمضان لاجل الحديث المتقدم كان ذلک الفرد متحققا بتحقق ذلک النوع وهذا تعين وهو حاصل بالشرع فلا حاجة الى تعين العبد. والله اعلم. فما في الحاشية من قوله لا ان اللازم آه. سهو والصحيح لان اللازم آه.

قوله ﴿إلا نية المسافر للمبائن. آه﴾ ليس هذا استثناء من قوله فلا يشترط نية التعين حتى يكون المعنى انه لا يشترط نية التعين في حين الا حين المسافرة لان المقيم والمسافر سيان في الاصابة بالنية المطلقة كما لا يخفى بل هو استثناء من قوله يصح بنية مبائنة فيكون معناه ان المسافر لا يصح صومه من رمضان بنية مبائنة كما اذا نوى القضاء او الكفارة للترخيص اى لان الشرع لما رخص له الافطار في رمضان صار رمضان في حقه مثل شعبان ولا شك ان في شعبان يصح صومه عما نوى فكذا يصح صومه في رمضان عما نوى لا عن رمضان قال المحشي في حاشية رقم -٨- ان هذا مذهب الامام رحمه الله واما صاحباه فذهبا الى ان المقيم والمسافر سيان في صحة صومه عن رمضان بنية مبائنة حتى ان المسافر لو نوى عن واجب آخر او التطوع او المطلق يقع عن صوم فرض الوقت لان سبب وجوبه شهود الشهر وقد تحقق في حقه الا ترى انه لو صام عن فرض الوقت تجزيه عنه. و قال المحشي في حاشية رقم - ٧- قال في المنهية ذكر الكرخي (رحمه الله) ان الجواب في المريض والمسافر سواء آه حاصله: ان المسافر والمريض سيان عند الكرخي (رحمه الله) في هذا الحكم فلو نوى المريض واجبا آخر في رمضان يقع عما نوى لا عن رمضان كما في المسافر وقال شمس الأئمة السرخسي (رحمه الله) وفخر الاسلام ان بينهما فرقا لان رخصة المريض مبنية على حقيقة العجز فلو نوى عن واجب آخر او نفل يقع عن رمضان لانه كالصحيح حينئذ لعدم العجز واما المسافر فرخصته مبنية على سبب العجز اعني السفر لا على الحقيقة والسبب متحقق فلو نوى عن واجب آخر في رمضان يقع عما نوى لا عن رمضان لما مر وعلى هذا فلا يرد ما قال المصنف (رحمه الله) في المنهية من قوله: اقول الفرق بين المرض الذي لا يضر و بين سفر الملك المرفه اى: ذو خدم واعوان واسباب مواصلة اذا قطع اى المسافة بعدم المشقة تحكم اى الفرق تحكم ووجه عدم الايراد ظاهر. والله اعلم

قوله ﴿كالنذر المعين آه﴾ مثلا لو قال على ان اصوم غدا فالغد معيار لصوم النذر وهذا ظاهر وليس سببا لوجوب صوم النذر لان سببه النذر اذ هو المفضي اليه دون الغد. والله اعلم

قوله ﴿فيتأدى بمطلق النية ونية النفل آه﴾ اما تصحيحه بمطلق النية فلأن الغد متعين من جانب الناذر للصوم المنذور فلا حاجة للتعين عند الشروع في الصوم بل يكفي مطلق النية والتعين قد حصل من قبل بالنذر واما تصحيحه بنية النفل كقوله اصوم الغد نفلا فلان هذا الوقت وان كان من جانب الشارع تعالى للنفل لان الاصل في غير رمضان هو النفل لكن بتعين الناذر لم يبق وقتا للنفل لان صوم الوقت الواحد لا يقبل وصفين متضادين فيلغو وصف النفل وان نواه و بقى نفس النية للصوم ولاشك ان بنفس النية يقع الصوم عن النذر المعين. والله اعلم. قوله ﴿ولا يتأدى بنية واجب آخر فرقا بين ايجابه تعالى وايجاب العبد آه﴾ يعني لو نوى الصيام من الليل عن كفارة او قضاء عليه يقع صوم الغد عما نوى لا عن النذر ليحصل الفرق بين ايجاب الله تعالى بانه قوى كما في صوم رمضان فيتأدى بنية واجب آخر ولا يغيره ذلک النية و بين ايجاب العبد بأنه ضعيف كايجابه لصوم النذر فلا يتأدى بنية واجب آخر فيغيره نية واجب آخر ولأن صوم النفل حق العبد فيصح تصرفه فيما هو حقه واما القضاء والكفارة فحق الله تعالى فلا يصح تصرفه و تعينه فيما يرجع الى حقه تعالى. والله اعلم

قال المحشي في حاشية رقم — ١٠— اقول اذا عين العبد يوما من الأيام آه غرضه الرد على ما ذكر من ان المنذور لايصح بنية واجب آخر لانه ايجاب العبد وحاصل الرد انه اذا عين العبد يوما لصوم نذر دخل ذلک اليوم تحت ايجاب الله تعالى بقوله ((وليوفوا نذورهم... الآية)) فلا قدرة للعبد ان يغيره و نظيره قضاء القاضي في المجتهد فيه لاينقضه القضاء الآخر فينبغي ان لا يبطل المنذور بنية واجب آخر كما في صوم رمضان لما مر من انه داخل تحت ايجاب الله تعالى ايضا. اقول وبالله التوفيق ان الايجاب في المنذور من العبد ابتداء وهو غير داخل تحت ايجاب الله تعالى كما هو واضح والداخل تحت ايجابه تعالى انما

هو الوفاء بذلک الایجاب ولیس کلامنا فیه بخلاف صوم رمضان فان ایجابه ابتداء من الله تعالیٰ في ذلک الایام الخاصة فلا یغیره نیة واجب آخر کالقضاء فان الایجاب فیه وان کان من الله تعالیٰ لکن تخصیصه بالایام من العبد فلا یعارضه و قیاسه علی قضاء القاضي في المجتهد فیه قیاس مع الفارق لان القضائین کلیهما من العبد وههنا ایجاب المنذور من العبد وایجاب القضاء من الله تعالیٰ والله اعلم. قوله ﴿والحج ذو شبهین بالمعیار والظرف آه﴾ لان وقت الحج من شوال الی عشر ذي الحجة اذالاحرام یجوز من اول الشوال اذ المراد من الحج الحج الواحد في العام الواحد وهو یشبه المعیار من جهة انه لا یصح في عام واحد الا حج واحد کالنهار للصوم و یشبه الظرف من حیث ان ارکان الحج لا یستغرق جمیع الاجزاء من وقت الحج بل یفضل الوقت عن اداته اذ الاحرام کما یجوز من اول الشوال کذلک یجوز ان یکون من ذي الحجة فصار کوقت الصلوة للفضل وعدم الاستغراق المذکور. قوله ﴿ومن ههنا تأدی فرضه بمطلق النیة آه﴾ هذا بیان لمشابهته بالمعیار ووجه التأدي بالمطلق لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب علیه الحج ان لایتکلف بتحمل المشاق الا لاداء الفرض فالفرض متعین بدلالة الحال ولاحاجة الی التعین صریحا فبالحقیقة لا اطلاق في النیة بل في اللفظ.

قوله ﴿ویقع عن النفل آه﴾ هذا بیان لمشابهته بالظرف. قوله ﴿فجمیع الوقت وقت لأدائه آه﴾ ففي کل جزء من اجزاء الوقت من اوله واوسطه و آخره اذا اتی العبد به کان آتیا بالمامور به لانه مقصود من کون الوقت المخصوص وقتا للصلوة ولانه المعلوم من النصوص الشرعیة کصلوة النبي (صلی الله علیه وسلم) في الاجزاء المختلفة بین الوقت في الاوقات المختلفة وهذا ملهب الجمهور و لایصیر الواجب الموسع باعتبار الافراد الاعتباري في اجزاء الوقت واجبا مخیرا لما عرفت من ان الافراد فیه تکون حقیقیة و متباینة في الحقیقة وکلا الامرین مفقود ههنا قال المحشي في حاشیة رقم -١٣- یحکم العقل في جلي النظر بصحة آه غرضه دفع ما یتوهم بجلي النظر وهو ان السبب في

الواجب الموسع هو الجزء المتصل بالاداء لا الكل، والا يلزم تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار لسبب قبل تمامه ولا يتم الا بخروج الوقت فيكون الأداء بعد اتمامه بالخروج ولما كان السبب هو الجزء فينبغي ان يكون الوقت ايضا ساعة ما اى القدر الذي يؤدى فيه الواجب، وحاصل الدفع ان الاداء في كل جزء من اجزاء الوقت هو المعني من كونه وقتا له، كما عرفت وكذلك السبب ينبغي ان يكون الكل لاضافته اليه كصلوة الظهر مثلا والاضافة امارة السببية لكنه انتقل عنه الى الجزء لعارض كما عرفت فلا يصح القياس. والله اعلم.

فما في الحاشية من قوله لصحة ان يكون سهو والصحيح بصحة ان يكون كذلک. قوله لوقت الظهر آه سهو والصحيح كوقت الظهر. والله اعلم. قوله ﴿قال القاضي واكثر الشافعية آه﴾ حاصل مذهبهم ان الواجب في الموسع في كل وقت اى مقدار يسع فيه المكتوبة من ذلک الوقت الطويل احد الامرين اما الاتيان بالفعل او العزم اى الارادة الجازمة للفعل الاول بطريق الاصالة والثاني بطريق البدلية من الاول فالواجب في اول الوقت اى في مقدار يسع فيه الواجب انما هو الاداء على المكلف ولو ترک فيه الاداء فالواجب عليه العزم في ذلک الوقت ولعل وجهه ان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة المولى في جميع الاوقات سيما في اوقات الصلوة ولاشک ان العزم ايضا عبادة لقوله عليه السلام ،،من هم بحسنة... الحديث،، لكن اذا تضيق الوقت بأن لا يبقى من الوقت الا مقدار ما يسع فيه الواجب تعين الفعل. قوله ﴿ولا يوجبون تجديد العزم آه﴾ هذا دفع لما يرد ان الاداء مبدل منه عندهم والعزم بدل عنه ولاشک ان المبدل منه واحد والبدل اى العزم لكونه واقعا في كل جزء من الوقت متعدد، وتعدد البدل مع وحدة المبدل منه غير معهود في الشرع، وحاصل الدفع ان البدل ايضا واحد، لانهم لا يجبون تجديد العزم في كل وقت بل الاول يمتد الى آخر الوقت كامتداد النية في سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار الى آخره كافية له ولذلک يصح

الصوم مع النوم فيه. والله اعلم. قوله ﴿ان البدل متعدد آه﴾. قال المحشي في حاشية رقم – ١– ص:٣٢. وفيه انه لو سلم عدم الوجوب آه هذا اشارة الى جوابين آخرين احدهما بالمنع والثاني بالتسليم. حاصل الاول انا لا نسلم اولا ان الاداء على التعين غير واجب في كل جزء من الوقت بل الواجب احد الامرين ما دام في الوقت سعة واذا تضيق تعين الاداء ووجه عدم التسليم ان النصوص الدالة على تكليف العبد تدل على وجوب الاداء عليه فقط و لا تدل على وجوب العزم عليه بدل الاداء، و لذا قال النووي (رحمه الله) من الشافعية في شرح المهذب ان الواجب عليه الاداء فقط، وهو الصحيح انتهى. والثاني على التسليم بانا نسلم عدم وجوب الاداء على التعين بل الواجب احد الامرين لكن اذا وجد العزمان او اكثر فليس البدل كلواحد منها بل البدل طبيعة العزم اعني احدها الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة فاتحد البدل والمبدل منه في الوحدة.

قوله ﴿على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء آه﴾ هذا جواب آخر حاصله انا لو فرضنا تعدد الارادة والاعزام بتجددها في كل جزء من الوقت فكذلک جزئيات الاداء اى ايقاعات الفعل ايضا متعددة لان في كل جزء من اجزاء الوقت يتصور ايقاع فعل فيكون المبدل منه ايضا متعددا كالبدل والحاصل ان المبدل منه انكان الطبيعة الكلية من ايقاع الفعل فهو واحد لكن بدله حينئذ ايضا كذلک اعني الطبيعة الكلية من العزم وانكان المبدل منه ايقاعات الفعل اعني جزئيات الاداء فالبدل ايضا كذلک جزئيات الاعزام. والله اعلم.

قوله ﴿وقته اوله آه﴾ اى وقت الواجب الموسع اول حصة من الوقت بقدر ما يسع فيه الاداء ولا يقولون ببدلية العزم عن الاداء فان ترک في ذلک واخره فقضاء. قال المحشي في حاشية رقم – ٤– ص:٣٢. انت تعلم انه ان اراد آه هذا رد على المذهب المذكور بانه ان اراد باول الوقت القدر الذي يكون معيارا للصلوة اعني قدر ما يسع فيه المكتوبة كاربع دقائق لصلوة العصر مثلا فهذا في الحقيقة إنكار عن الواجب الموسع والخلاف في

الواجب الموسع وان اراد الجانب الاول من الوقت وان كان فاضلا عن الصلوة فهو خلاف عما هو مقتضي مذهبه لان مقتضى مذهبه ان التاخير عن قدر ما يسع فيه المكتوبة قضاء فعلم ان وقت الاداء قدر ما يسع فيه الاداء فقط لا الفاضل. والله اعلم.

قوله فيها: غير جدا لا يجدي نفعا آه هذا سهو، والصحيح: عسير جدا لا يجدي نفعا. اما العسر فلان العلم باول وقت الظهر مثلا الذي هو آن زوال الشمس وكذا اول وقت الفجر الذي هو آن طلوع الصبح الصادق مشكل، بل العلم يحصل به بعد مرور دقائق من الساعة كما لايخفى. واما عدم نفعه فلأن اول الوقت بحسب ظنه ايضا لا يخلو اما ان يكون معيارا او فاضلا وفي كلواحد منهما ما قد مر. والله اعلم. وعلمه اتم. ولايخفى عليك ان كلمة بل في قوله ،،بل عن بعض المتكلمين،، للترقي من الخاص الى العام ، لان المتكلمين يعم الشافعية وغيرهم من الفرق الاسلامية.

قوله ﴿فقضاء آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم – ٥– اقول كما احسن الشارحين آه والغرض منه ايضا رد على المذهب المذكور بوجهين. الاول: ان الاداء عبارة عن ايقاع الفعل في الوقت المقدر له شرعا ولاشك ان التقدير ظهر بالنصوص من الاول الى الآخر كما قال النبي (صلى الله عليه وسلم) ،،ان للصلوة اولا و آخرا،، واول وقت الظهر حين زالت الشمس و آخرها ما لم تدخل العصر الحديث،، او كما قال النبي (صلى الله عليه وسلم). فالقول بالاداء في الاول دون الآخر صرف عن معنى الاداء الى معنى آخر ولا كلام لنا فيه. والثاني ان الامر في الواجب الموسع دال على طلب الفعل مطلقا فلا تخصيص بجزء منه دون جزء القول بالاداء في الاول دون الثاني تحكم بحت.

قوله:﴿فنفل يسقط به الفرض آه﴾ قال المحشي في حاشية رقم – ٦– يتادى به الفرض اذا وجب آه بحولان الحول و فراغه عن الحوائج الاصلية. قوله فيها: قبل اداء عبارة آه هذا سهو، والصحيح: قبل الاداء عبارة. والغرض منه الرد على هذا المذهب بمثل ما مر على المذهب المذكور قبله. والله اعلم.

قوله ﴿فتأمل﴾ قال المصنف (رحمه الله) في الحاشية المنهية المنقولة في حاشية رقم ۱۳- ربما يمنع الفرعية مستندا بأن الامتثال في وقت آه حاصلها ان لفظ تأمل اشارة الى الرد على قوله اقول الاجماع آه و تائيد لما سبق من ان المقدمة المذكورة مجمع عليها اجماعا قطعيا حاصل الرد انا لا نسلم ان الاجماع على الامتثال بالصلوة فرع للاجماع على وجوبها والا لما تحقق الامتثال بدون الوجوب لعدم تحقق الفرع بدون الاصل مع انه يتحقق بدونه لان الامتثال في وقت اعم من الوجوب في ذلک الوقت اى يتحقق الاول سواء كان تحقق فيه الوجوب اولا ضرورة ان الامتثال عبارة عن الاتيان مطلقا الا ترى ان الوضوء قبل دخول الوقت امتثال لقوله تعالى ((فاغسلوا وجوهكم... الآية)) مع انه لا وجوب قبل الوقت فلا نسلم فرعية الاجماع الاول للثاني. والله اعلم. قوله فيها: والجواب انا اردنا آه حاصل الجواب تصحيح فرعية الاجماع الاول للثاني، بأن المراد من الامتثال ليس الاتيان مطلقا بل الاتيان بالمامور به على وجهه. اى الاتيان به في الوقت مع وجوبه فيه وعلى هذا لا شک ان الاجماع على امتثال المصلى لكونه مصليا فرع للاجماع على وجوبها في ذلک الوقت لما عرفت من معنى الامتثال والاجماع عليه كما ترى. والله اعلم. قوله فيها: فلک ان تقول المراد ان الخروج في غير الاخير آه هذا اصل المنهية وقوله فيها: في ازاحة هذا الجواب من قبل المحشي حاصلها ان الجواب المذكور ضعيف لان المراد من الامتثال في قوله المصلي ممتثل لكونه مصليا ليس معناه الحقيقي اعني الاتيان بالمامور به على جهة الوجوب حتى يرد ما يرد بل المراد منه الخروج عن عهدة التكليف وفراغ الذمة ولاشک ان الخروج والفراغ حاصل لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين اجماعا ولا يتوقف الاجماع على الخروج لكونه مصليا على الوجوب موسعا كما ان الاجماع على الامتثال بمعناه الحقيقي لكونه مصليا موقوف على الاجماع على وجوب الصلوة وحدها موسعا. قوله فيها: فتدبر آه لعله اشارة الى الفرق بين الامتثال والخروج بان الاول اتيان بالمامور به في وقت مع الوجوب فيه والثاني اتيان به مطلقا فالوضوء قبل

الوقت خروج عن عهدة التكليف لا امتثال. والله اعلم. هذا ما حصل لذهني الفاتر في حل هذه المنهية والعلم عند الملك العلام.

قوله ﴿ثم اقول الخصم لا يقول آه﴾ هذا اعتراض آخر على الاستدلال المذكور بقوله واستدل بأن المصلي في غير الآخر ممتثل آه. وحاصل الاعتراض ان امتثال المكلف لكونه مصليا قطعا لاينافي بدلية العزم فالاستدلال المذكور لايضر الخصم اعني القاضي و بعض الشافعية لانه غير قائل بالبدلية من الطرفين حتى يكون كلواحد منهما اصلا وخلفا ويكون ممتثلا لكونه آتيا بأحد الامرين لا بالصلوة بخصوصها بل الصلوة اصل في الوجوب لكنه لو لم يأت به في الاول والوسط فالعزم خلف عنه فامتثاله لكونه مصليا لاجل ان الصلوة اصل لا لان العزم ليس بخلف عنه ولا يصح ان يقال انه ممتثل لكونه آتيا باحد الامرين لان ذلك فيما يكون كلواحد منهما بدلا عن الآخر كخصال الكفارة وههنا ليس كذلك فالاستدلال على المذهب المختار بما ذكره من قوله واستدل بان المصلي آه ضعيف والصحيح ما ذكره قبله بقوله لنا ان الآمر وسع وقت الفعل آه.

قوله ﴿قالوا لو أتى بأحدهما آه﴾ هذا دليل القاضي واتباعه على ان الواجب احدهما وحاصله انه لو اتى المكلف باحدهما في الاول والوسط يكفي ذلك ولو لم يأت بأحدهما كان عاصيا وهذا معنى وجوب احدهما لا على التعين قبل الآخر، والجواب ان العصيان لاخلالهما قبل الاخر ممنوع، لانه كثير ما لا يوجد في اول الوقت لا الفعل و لا الارادة ولا يحكم الشرع بالعصيان قطعا. والله اعلم.

قوله ﴿ولو قيل المراد آه﴾ يعنى لو قيل في توجيه دليل القاضي ان المراد من العزم ههنا عدم ارادة الترک لا ارادة الفعل ولاشک انه لو اخل العزم بذلک المعنى واراد الترک قبل الآخر فهو عاص.

قوله ﴿قلنا هو من احكام آه﴾ حاصله ان العزم بذلک المعنى لا يكون بدلا عن فعل الصلوة بل هو حكم من احكام الايمان وتوابعه اذ يجب على كل مؤمن على ان لا يريد

الترک فيثبت مع الايمان في كل وقت سواء دخل الوقت ام لا فالعزم بهذا المعنى واجب عليحدة وليس ببدل عن العزم. قوله ﴿وفي البديع لو كان العزم بدلا آه﴾ اى ذكر في البديع لابطال مذهب القاضي و اتباعه ان العزم لو كان بدلا عن الواجب لسقط به المبدل اعني الفعل فان البدل و المبدل منه لا يجتمعان فاذا اتى احد بالبدل لا يبقى المبدل منه في الذمة كما هو حكم الابدال الا ترى ان التيمم بدل عن الوضوء واذا استقر الوجوب عليه عند عدم القدرة على الوضوء يسقط به الوضوء عن الذمة مع ان العزم لايسقط به الصلوة بحيث لا يبقى في الذمة. قوله ﴿والجواب منع الملازمة آه﴾ هذا جواب لما في البديع من قبل القاضي واتباعه. حاصله: انا لا نسلم الملازمة بين بدلية العزم وسقوط الاداء لأن ذلک لو كان العزم بدلا عن الاداء مع انه ليس بدلا عن الاداء بل عن وجوبه ولاشک ان عندهم وجوب الاداء ساقط ما دام البدل بدلا عنه، وهو ما قبل الوقت الاخير وحين التضيق وهو الآخر من الوقت يزول البدل فيعود المبدل منه اعني وجوب الاداء.

قوله ﴿قالوا لو كان واجبا آه﴾ هذا استدلال بعض الحنفية على مذهبهم حاصل دليلهم ان لو كان الفعل واجبا في اول الوقت لعصى المكلف بتأخيره لاخلاله بالواجب في وقته فلم يؤده كما وجب.

قوله ﴿قلنا ممنوع آه﴾ حاصل الجواب انا لا نسلم الملازمة بين الوجوب في اول الوقت وبين العصيان لان ذلک انما يلزم لو قلنا بالوجوب في الاول وجوبا مضيقا و ليس كذلک بل قلنا بوجوبه فيه وجوبا موسعا بمعنى انه لو أتى في اى جزء من اجزاء الوقت المقدر له شرعا كان آتيا بالمامور به وكان حق الشرع مسلم الثبوت اليه باعتبار الوقت و زاد في هذا المقام تلميذي المخلص المولوي اليس الرحمن شهيد خيل ويكون هذا من احسانات اللاهوت عليه. والله اعلم وعلمه اتم.

وهذا آخر ما اوردناه في شرح جزء من هذا الكتاب ولله الحمد والمنة، وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد و آله وصحبه اجمعين. آمين

وقد تمت بالخير قبل صلوة العشاء ليلة السبت ليلة الحادي والعشرون من جمادي الأولى سنة ١٤٣٠ هـ ق المطابق مع ٢٦ شهر ثور سنة ١٣٨٨ هـ ش. والله الموفق والمعين.

هو الحبيب الذي ترجى شفاعته

لكل هول من الاهوال مقتحم


کاسی روڈ کوئٹہ